

نشریهٔ تخصصی داخلی مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر(ع) – سال اول – پیش‌شمارهٔ سوم – تابستان ۱۳۹۱ – ۲۰۰۰ تومان

با آثار و گفتاری از:
استاد گنجی
استاد شهیدی
استاد فاضلی
استاد علیدوست
استاد سید محمدجواد شبیری
استاد میرباقری
احمد آهنی
مصطفی درّی
و مصطفی منتظری

تا اجتهاد




می‌گویند شبِ زفاف سیدِ حجة الاسلام بود. عروس را آورده بودند. زنها هم به دنبال او آمده بودند و آن تشریفاتی که زنها دارند. سید با خود گفت حالا که زنها در اتاق هستند و پیش هم می‌باشند، فرصتی است برای مطالعه. به کتابخانه رفت و مشغول مطالعه شد. آنچنان سرگرم مطالعه شد که یادش رفت که شب زفافش است. زنها از اتاق عروس رفتند و عروس تنها ماند تا داماد بیاید. عروس بیچاره همین‌طور منتظر نشسته بود و به قول معروف سماق می‌مکید. داماد هم نیامد. سید یک وقت دید صدای الله اکبر بلند است. به خود آمد، فهمید که شب عروسی است. آمد پهلوی عروس و از او معذرت خواست، گفت من غفلت کردم، آنقدر سرگرم مطالعه بودم که یادم رفت امشب، شب عروسی است.

مجموعهٔ آثار شهید مطهری، جلد ۲۱، صفحهٔ ۲۷۰



بسم الله الرحمن الرحیم



فصل نامۀ تخصصی تا اجتهاد

پیش شمارۀ سوم تابستان ۱۳۹۱

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی مدرسۀ فقهی امام محمد باقر 7

مدیر مسئول: حمیدرضا وکیلی.hr.vakili@gmail.com

سردبیر: سید حسن موسوی. hasan1162@yahoo.com

همکاران این شماره: داوود عابدی اردکانی، علیمراد مهاجری، سید محمدحسین رکنی، مهدی روشنایی، محمد عبداللهی، ابوالقاسم عسکری، محمد جعفری، روح‌الله خشنود، محمد حسین مخبریان.

آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچۀ ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسۀ فقهی امام محمد باقر 7

تلفن دفتر مجله: ۷۷۴۴۵۷۵

پیام کوتاه: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۴

فهرست مطالب

سرمقاله

سرمقاله / استاد سیدعلی شبیری ۲

مقالات اساتید

التفصیل فی حجیة الظواهر بالنسبة الی غیر المقصودین بالافهام / استاد گنجی ۳

الحقوق المعنویة / استاد شهیدی ۱۱

فقه و انسان کامل / استاد علی فاضلی هیدجی ۱۹

گفتگو

روش شناسی اجتهاد / گفتگو با استاد علیدوست ۲۹

مقالات فضلاء

حکم نماز و روزه در شب‌های مهتابی / احمد آهنی .. ۳۷

نقدی بر قاعدۀ استحالۀ اهمال در مقام ثبوت / مصطفی درّی ۵۷

رشد و سفه / مصطفی منتظری شاهرودی ۶۹

اخلاق

الذنب و ما ادراک ما الذنب / محمد جعفری ۸۴

گزارش

نقش نسخه‌شناسی در شناخت عوامل تحریف / نشست علمی با حضور استاد سید جواد شبیری ۹۰

مبانی کلامی حسن و قبح و نقش آن در اصول / نشست علمی با حضور استاد میرباقری ۹۷

بازدید از کشتارگاه طیور / ابوالقاسم عسکری ۱۰۷

فن آوری

پایگاه‌های اطلاع‌رسانی مقالات علمی / روح‌الله خشنود ۱۰۸

راهنمای تدوین و ارسال مقالات ۱۱۲



سرمقاله

سیدعلی شبیری

مدیر مقطع خارج

استاد سطح

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

بی‌تردید یکی از کارهایی که بسیار مورد اهتمام شارع مقدس می‌باشد تولید علم نافع است (که با تحقیق و پژوهش فراوان حاصل می‌گردد) این مطلب را می‌توان از روایات خاصهٔ این بخش، اطلاقات و عمومات روایات مربوط به فضل علم و عالم و فحوای روایات مربوط به فضیلت تعلیم و تعلم استفاده نمود.

از این رو نقش مجلات علمی و تخصصی که کارکرد اصلی آنها تسریع و تکثیر فرآیند تولید علم و رساندن این علوم به مخاطبان اصلی آنها می‌باشد بسیار حائز اهمیت است. در راستای این رسالت مهم صاحبان مجلات تخصصی باید همواره به این نکته توجه داشته باشند که مطالب عرضه شده توسط آنان از غنای علمی لازم برخوردار بوده و در نهایت مطالب علمی به دست کاربران و مخاطبان اصلی خود برسد.

تا اجتهاد با اینکه در ابتدای راه خود می باشد و تا رسیدن به نقطه مطلوب فاصله زیادی دارد، اقداماتی انجام داده است تا این مهم به بهترین وجه خود انجام شود.

از آن جمله می‌توان به امور زیر اشاره نمود:

۱- نشر مقالات علمی از اساتید مسلم و یا فضلایی که مقالات آنها توسط کارشناسان خبره ارزیابی شده است.

۲- از آنجایی که مخاطبان اصلی تا اجتهاد کسانی هستند که در زمینه فقه و اصول کار می‌کنند سعی شده مطالبی در مجله درج گردد که پاسخگوی نیازهای این عزیزان باشد. بدین جهت مجله **تا اجتهاد** بر خلاف رویهٔ متداول در فصلنامه‌های تخصصی دارای بخش‌های متنوعی مانند فن آوری اطلاعات و مصاحبه با پژوهشگران و... می‌باشد.

۳- برای اینکه مجله به دست مخاطبان اصلی خود برسد و زمینه‌های عدم استفادهٔ صحیح از مطالب مجله به حداقل برسد، تیراژ مجله محدود بوده و فقط بین اساتید و فضلای درس خارج توزیع می‌گردد.

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که یکی از اموری که پژوهشگران را در امر تحقیق بسیار یاری می‌رساند طبقه بندی صحیح علوم است. یعنی پژوهشگر بداند در زمینه‌ای که می‌خواهد تحقیق کند برای یافتن مطالب علمی مورد نیاز دقیقاً به کجا مراجعه نماید. از این رو عرضه مطالب علمی تحت عنوان عام علم فقه با توجه به گستردگی عظیم این علم کار چندان صحیحی نیست.

از این رو **تا اجتهاد** در نظر دارد در آیندهٔ نزدیک برای خود گرایش فقهی تعریف کند و ان شاء الله تبدیل به چند مجله شود که این امر میسر نیست مگر با مساعدت و همیاری اساتید و فضلای محترم و بالا رفتن تألیفات علمی آنها.

در انتها آنچه که جا دارد مجدداً بر آن تأکید نماییم این است که هدف از نشر مقالات فقهی آشنایی با موضوعات، ادلهٔ احکام آنها و شیوه‌های مختلف استنباط می‌باشد و آنچه که باید مبنای عمل مقلدین قرار گیرد فتوای مراجع معظم تقلید(دامت برکاتهم) می‌باشد.

البته واضح است که اجازهٔ مطرح شدن به استدلال‌های مشارب فقهی در مجامع علمی و در بوتهٔ نقد قرار دادن آنها خود به شکوفایی و پویایی فقه کمک می‌کند و مانع شذوذات فتوایی و انحراف در استنباط در آینده خواهد شد.



پژوهـــش اصولی

استاد گنجی

استاد درس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ قم

استاد راهنمای درس خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

التفصیل فی حجیة الظواهر بالنسبة الی غیر المقصودین بالافهام

انکر المحقق القمی 1 حجیة ظواهر ما وصل الینا من الخطابات الشرعیة لکوننا غیر مقصودین بالافهام بها، واستشکل فی صدور الاخبار الموجودة بایدینا من جهة عدالة الرواة و وثاقتهم و من ناحیة معارضتها التی لاتخلو منها اکثر تلک الاخبار، و لذا ذهب الی انسداد باب العلم و العملی بالنسبة الینا، و استنتج منه حجیة الظن المطلق.[۱]

و اجاب عنه صاحب الکفایة 1 بعدم الفرق بینما قصد إفهامه و ما لم یقصد إفهامه، فقال: الظاهر عدم اختصاص ذلک ـ الحجیة ـ بمن قصد إفهامه و لذا لایسمع اعتذار من لایقصد إفهامه إذا خالف ما تضمّنه ظاهر کلام المولی من تکلیف یعمّه او یخصّه و یصحّ به الاحتجاج لدی المخاصمة و اللجاج، کما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من کل مَن یسمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلاً عمّا إذا لم یکن بصدد إفهامه.[۲]

و لایخفی انّ هذا المقدار غیر کاف لإبطال التفصیل الذی ابدعه المحقق القمی 1، إذ عمدة کلامه راجعة الی إنکار الصغری و انّ الکلام لا ظهور له بالنسبة الی غیر المخاطب، قال:

«ان اللفظ علی قسمین؛ قسم یکون مما یقصد بقائه فی الدهر و الاستفادة منه ابداً کتألیفات المصنفین، و قسم قصد به تفهیم المخاطبین فقط و ان کان غیرهم مشارکین لهم فی اصل الحکم فالکتاب العزیز یکون من القسم الاوّل،لان الله تبارک و تعالی اراد من جمیع الامّة فهمه و التدبر فیه و العمل به، فیکون هذا الظن حجة بالخصوص، فانه مقتضی طریقة العرف و العادة فی تألیف الکتب و

۱. قوانین الاصول ج۱ ص۴۵۳

۲. کفایه الاصول ص ۳۲۲

ارسال الرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة و مباينة الاصطلاحات؛ و لكن لم يثبت ذلک ثبوتا علميا، لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من القسم الثانی، سيما الخطابات الشفاهية منه، و لاينافی ذلک تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز و سائر الفوائد مع ذلک ايضا»

قال صاحب القوانين :«ان اللفظ على قسمين؛ قسم يكون مما يقصد بقائه فى الدهر و الاستفادة منه ابداً كتأليفات المصنفين، و قسم قصد به تفهيم المخاطبين فقط و ان كان غيرهم مشاركين لهم فى اصل الحكم فالكتاب العزيز يكون من القسم الاوّل،لان الله تبارک و تعالی اراد من جميع الامّة فهمه و التدبر فيه و العمل به ولكن لم يثبت ذلک ثبوتا علميا، لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من القسم الثانی، سيما الخطابات الشفاهية منه»

الی ان قال:

«و اما السنة المعلوم صدورها فيحتمل ضعيفا ان تكون مثل المصنفات و المكاتيب، ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين و بلوغ نفس الحكم الی من سواهم بواسطة تبليغهم، و مع ذلک فلانعلم من حاله رضاه بما يفهمه غير المشافهين حتی يكون ظنا معلوم الحجية.»

ثمّ قال:

«ان المسلّم من حجية خبر الواحد هو خبر العادل ما لم يعارضه مثله او اضعف منه، و اذا كان معمولاً به لم يسنحه السوانح من المعارضات و الاشكالات فی علاج التعارض، و اكثر السوانح يعود الی كيفية الاستنباط من الكتاب و السنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص و التقييد بالنظر الی العمومات فی الجملة، و احتمال ورودها فيما لم نطلع عليه، فيجب البحث و الفحص الی ان يحصل الظن بعدمه، فان بابها باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين، و يحتمل ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد منها خلاف ظاهرها، كما علم فی كثير من المواضع بالاجماع و غيره.»

و اضاف فی موضع آخر من كلامه قضية التقطيع، و ادعی انّه موجب للخلل فی ظهور الاخبار، و كذلک النقل بالمعنی الذی كان شائعا بين الرواة و الاصحاب، فانّه موجب لتغيير المعنی و اختلال المراد احيانا، و استشكل فی الاخبار التی فيما بايدنا من ناحية سندها و معارضتها التی هی كثيرة جداً.

و فی نهاية الامر استنتج عدم الدليل علی حجية بعض الظنون بالخصوص، فلا مناص من العمل بمطلق الظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس و الاستحسان و نحوهما[3].

و لكن فی نقاط من كلامه مناقشة بل منع؛

• **منها:** ما احتمله بالنسبة الی القرآن العزيز من كونه من القسم الثانی، يعنی كونه مختصّا بالمخاطبين به فليس له ظهور بالنسبة الی غيرهم.

و فيه المنع جدا، اذ القرآن كما يشهد به بعض آياته ناطق بعمومه و شموله لكل احد، قال الله تبارک و تعالی: (اوحی الیّ هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ)[4]، و قد ورد فی بعض الروايات انّ مثل القرآن كمثل الشمس لايختص بزمان دون زمان و يجری دائما كما يجری الشمس[5]، و حديث الثقلين ايضا دليل آخر علی ذلک، فلا مجال لتوهم اختصاص مثل هذه النصوص و الروايات بمن قصد افهامه، لانها بصدد بيان حكم عام مستمر الی يوم يستمر اليه التكليف، و صريحها كون الكتاب الكريم من قبيل المصنفات و المكاتيب يفهمه كل من رجع اليه، و لايختص بامّةٍ دون امةٍ و لا جيلٍ دون آخر، و لعل هذا واضح لايحتاج الی زيادة بيانٍ و

---

٣. قوانين ج ١ ص ٦–٤٣٥

٤. الانعام: ١٩.

٥. سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَر 7 عَنْ هَذِه الرِّوَايَة مَا مِنَ الْقُرْآن آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِى كَمَا يَجْرِى الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْء مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الأَمْوَاتَ كَمَا يَكُونُ عَلَى الأَحْيَاء قَالَ اللهُ وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ. بصائر الدرجات ج ١ ص١٩٦

القرآن كما يشهد به بعض آياته ناطق بعمومه و شموله لكل احد، قال الله تبارک و تعالی: «اوحی الیّ هذا القرآن لانذرکم به و من بلغ»، و قد ورد فی بعض الروايات انّ مثل القرآن كمثل الشمس لايختص بزمان دون زمان و يجری دائما كما يجری الشمس و حديث الثقلين ايضا دليل آخر علی ذلک.

لا تطويل كلام، و يظفر المتتبع للروايات علی ما صريح فی عموم القرآن و شموله لكل احد، كما يصل اليه كل محقق يتحقق ذلک.

• **و منها:** دعواه كون الروايات و الاخبار ليست من قبيل المصنفات و الكتب و ان احتمال كونها مثلها ضعيف.

ففيه المنع ايضا، اذ الامر بايداع الروايات و حفظها و نشرها بين الناس دليل واضح علی عدم صدق دعواه، و انّ الآخرين مقصودون بالإفهام ايضا و هی ظاهرة لهم و حجة لكل من سمعها او رآها، و كثير من الاصحاب كانوا رواة و محدثين ينقلون ما سمعوه لمن يسأل عنهم او لكل من يريد استماع الحديث، و قد ورد فی حق بعضهم تمجيدات و تعريفات لاجل هذا النقل و البث و النشر، و حتی قد ورد الامر باخذ روايات بعض من هو فاسد المذهب مع النهی عن الأخذ برأيه[6]، و من البعيد جداً ان يكون نقل كلهم محفوفا بالقرائن التی تحتمل اصناف الروايات بها فی اوّل صدورها، فانهم لاينقلون فی ذلک الزمان الا ما وصل الينا فعلا من دون فرق بينما وصل الينا و ما للجيل الاول، كما يشهد بذلک مراجعة بعض الاصول الباقية عن الجيل الاوّل من الروايات، فهی ليست الا ما اودعت فی الكتب الاربعة الواصلة الينا.

الی غير ذلک من الشواهد و الامارات التی يظفر عليها كل متضلع فی الاخبار و الاحاديث، بحيث يذعن اذعانا قطعيا بان الروايات و الاخبار لم تصدر لتفهيم مخاطب خاص او جيل كذلک، بل صدرت لان تبقی و استفاد منها كل من جاء بعدا و يقصر يده عن الوصول بالحجة والارتواء بماء معين الی ان يظهر

٦. مثل ما فی كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلی عبد الله الكوفی- خادم الشيخ أبی القاسم الحسين بن روح- حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغانی فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكری 7 فی كتب بنی فضال، حيث قالوا: ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ قال: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» الغيبه ص ٢٥١

الامر بايداع الروايات و حفظها و نشرها بين الناس دليل واضح علی عدم صدق دعواه، و انّ الآخرين مقصودون بالإفهام ايضا و من البعيد جداً ان يكون نقل كلهم محفوفا بالقرائن التی تحتمل اصناف الروايات بها فی اوّل صدورها.

الحجة 7 و ارتفعت الظلام و استشرقت الارض بنوره و تنورت عيون المؤمنين برؤيته و مشاهدته.

و بالجملة: ان كلمات الائمة المعصومين : فی الحقيقة هو الثقل الاصغر، كما ان القرآن هو الثقل الاكبر، و هما باقيان الی يوم ينقطع فيه التكليف، و لايختصان بزمان دون زمان، هما كالشمس و القمر يجريان ما شاء الله، حتی ما جاء فيهما بصورة الخطاب و مع اداة الخطاب، فانها ايضا عامّة، بل ربما يكون مختصّا بغير مخاطبه و يكون من قبيل اياک اعنی و اسمعی يا جاره.

و هذا هو البيان الصحيح لاثبات عموم مؤديات الروايات لغير الحاضرين و المخاطبين، لا ما قيل من انّ الروای الذی سمع الكلام من الامام 7 مقصود بالافهام قطعا، و ينقل هذا الراوی ما سمعه لمن هو بعده او فی طبقته و هو مقصود بالافهام، و ينقل هذا لمن بعده الی ان ينتهی الامر الی اصحاب مجاميع الروايات كالكلينی ـ مثلاً ـ و من الواضح انّ مقصوده بالافهام كل من رجع كتابه و نظر فيه لاخصوص طائفة دون طائفة اخری.

و ذلک لانّ مدلول الكلام الصادر عن الراويات الاوّل هو كلام الامام 7 لا مدلوله، فهو ينقل اللفظ الصادر منه لا معناه، فربما لايفهم معناه اصلا، و لذا رب حامل فقه الی من هو افقه منه، فلا معنی لقصده افهام الراوی ما اراده الامام 7 من كلامه، فتامّل.

و بالجملة: ان شأن الراوی ليس الا نقل ما سمعه من دون قصد لتفهيم معناه الا نادرا، كما إذا تصدّی للإفتاء او الوعظ بنفس الفاظ الرواية فيرويها بغرض تفهيم المعنی حينئذ.

• **و منها:** دعواه ثبوت التخصيص و التقييد بالنسبة الی العمومات و الاطلاقات فی الجملة.

ففيه: انّ هذا انما يمنع عن حجية ظواهر الكتاب و السنة قبل الفحص و قبل انحلال

العلم الاجمالی بالظفر الی مخصّصات و مقیّدات کثیرة، و امّا بعد الانحلال فلا علم بالتخصیص الزائد کی یمنع عن التمسک بالعموم، و قد مرّ الکلام حوله فی بحث العام و الخاصّ و سیأتی الکلام حوله عند الکلام حول مقالة الاخباریین فی التفصیل الآتی ایضا.

توضیح کلام المحقق القمی(ره) انّه یحتمل ان یکون مع الکلام حین صدوره ضمیمة مانعة عن الظهور الذی نستظهره فعلا عرَّفها المخاطبون و احسّوها و نحن لاندرکها لعدم وصولها الینا؛ امّا لعدم کونها قابلة للبیان و النقل الی الآخرین او وصلت الی الجیل المتأخر عن اصحاب الائمة (علیهم السلام) ولکن ضاعت بعدهم، کما ضاعت کثیر من الاخبار و الروایات لاجل ظلم الظالمین و بغی الحاسدین.

- **منها:** قوله(ره): انه یحتمل ان یکون مع المخاطبین حین الخطاب من القرائن ما یفید ان المراد خلاف ما هو ظاهر الخطاب، و هذا الاحتمال مانع عن انعقاد الظهور لغیرهم.

و توضیحه انّه یحتمل ان یکون مع الکلام حین صدوره ضمیمة مانعة عن الظهور الذی نستظهره فعلا عرَّفها المخاطبون و احسّوها و نحن لاندرکها لعدم وصولها الینا؛ امّا لعدم کونها قابلة للبیان و النقل الی الآخرین او وصلت الی الجیل المتأخر عن اصحاب الائمة : ولکن ضاعت بعدهم، کما ضاعت کثیر من الاخبار و الروایات لاجل ظلم الظالمین و بغی الحاسدین، او ضاعت لاجل حصول التقطیع الحادث فی اخبار الائمّة : ، فنری فیما رواه صاحب الوسائل 1 کثیرا من التقطیعات الموجبة للخلل فی المقصود ما لانراه فی الاصل الذی روی عنه، فاذا رجعنا الی ذلک الاصل و رأینا تمام الروایة استنبطنا منها خلاف ما یستظهر عمّانقله صاحب الوسائل 1، فان الممارس لامر الاستنباط یذعن بهذا الامر قطعاً.

اضف الی ذلک قضیة دسّ الدسّاسین، فبعض الخائنین خانوا و اوردوا فی الاخبار ما لم یصدر عن الائمة : و دسّوا فیها، فقد ورد فی الخبر

فَإِنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللَّهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي

لقد اشار المحقق القمی الی هاتین الجهتین ایضا فی بحث لزوم الفحص عن المخصص فی باب العام و الخاص.

و علیه فالمشکلة فی الاخبار و الاحادیث انما هو من جهات غیر قضیة العلم الإجمالی بالمخصصات و المقیدات، فتارة من جهة ضیاع القرینة الموجودة فی حق السامعین بسبب عدم ذکرهما ابتداء، او بسبب ضیاعها بعد ذلک لاجل التقطیع او غیره، و اخری من جهة دسّ بعض الزیادات الی الروایات الصادرة عنهم : ، و ثالثة من ناحیة نقل الروایات لا بالفاظها الصادرة عن المعصوم 7 ، فانّ نقل الروایات بالفاظ غیر الفاظها الاولیة کان امرا شائعا بین الرواة و الاصحاب.

الاجوبة الخاصّة عن الخلل

ربما یجاب عن قضیة عدم ذکر القرینة ابتداء بان وثاقة الراوی مانعة عن ترک القرینة و عدم ذکرها لمن یروی له الخبر، فلو کانت بینه و بین الامام 7 قرینة موجودة حین الخطاب لذکرها لمن هو بعده، و الا لکان ترکها خیانة فی النقل، و وثاقته او عدالته مانعة عنها.

و لذا قال المحقق الاصفهانی 1: ان الکلام اذا تضمن تکلیفا عمومیا فمقام عموم التکلیف بهذا الکلام یقتضی وصول

فالمشکلة فی الاخبار و الاحادیث انما هو من جهات غیر قضیة العلم الإجمالی بالمخصصات و المقیدات، فتارة:

- **من جهة ضیاع القرینة الموجودة فی حق السامعین بسبب عدم ذکرهما ابتداءً او بسبب ضیاعها بعد ذلک لاجل التقطیع او غیره**
- **و اخری من جهة دسّ بعض الزیادات الی الروایات الصادرة عنهم : ،**
- **و ثالثة من ناحیة نقل الروایات لا بالفاظها الصادرة عن المعصوم 7 ، فانّ نقل الروایات بالفاظ غیر الفاظها الاولیة کان امرا شائعا بین الرواة و الاصحاب**

التكليف بشخص هذا الكلام، و معه لايمكن التعويل على ما يختصّ بالمخاطب من القرينة الحالية، و على فرض كون المخاطب واسطة فى التبليغ فاللازم عليه فى ايصال التكليف العموم هو التنبيه على ما يقتضى توسعته او تضيّقه، فعدم التنبيه دليل على عدمه، بل الكلام المقصود على المخاطب اذا كان متكفلا لتكليف خصوصى و كان عمومه بغيره بقاعدة الاشتراک فالامر ايضا كذلک، اذ الطريق اليه انّما هو نقله و روايته او كتابته، و مقتضى عدم الخيانة فى نقله هو التنبيه على القرينة، و مع عدمه يحكم بعدمها[8].

و لكن مقتضى الانصاف هو التفصيل فى المقام، اذ القرائن على قسمين؛ قسم يكون واضحا يلتفت اليه المخاطب و المستمع بسرعة و غالبا يفهم انه دخيل فى الحكم و يختلف المستفاد من الكلام بوجوه و عدمه من دون حاجة الى تفطن و تنبّه، ففى هذا القسم يتمّ ما ذكره المحقق الاصفهانى 1 من ان وثاقة الراوى تمنع عن تركه، و قسم آخر ليس بذلک الوضوح، يحتاج فهم دخالته فى الحكم الى التفطن و الدقة، ففى هذا القسم لايكون تركه منافيا لوثاقة الراوى،إذ الخيانة فى النقل تتوقف على فهم الدخالة اوّلا ثم ترک ما فهمه ثانيا، و المفروض فى هذا القسم عدم الفهم رأسا و انما يفهمه قليل من الناس العارفون لمعاريض الكلام و جوانبه.

مقتضى الانصاف هو التفصيل فى لزوم بيان القرينه من الراوى، اذ القرائن على قسمين؛ قسم يكون واضحا يلتفت اليه المخاطب و المستمع بسرعة من دون حاجة الى تفطن و تنبّه، ففى هذا القسم يتمّ ما ذكره المحقق الاصفهانى (قدّس سرّه) من ان وثاقة الراوى تمنع عن تركه، و قسم آخر ليس بذلک الوضوح، يحتاج فهم دخالته فى الحكم الى التفطن و الدقة، ففى هذا القسم لايكون تركه منافياً لوثاقة الراوى.

مثلا اذا كان الراوى بمكة و سأل عن الامام 7 عن احرام الحائض التى هى بمكة ايضا و قد فرغت عن عمرةالتمتع، فاجابه الامام 7 بانّها تستقبل القبلة و لاتدخل المسجد و تحرم، فهنا يحتفّ السؤال بقرينة دالة على انّ السؤال عن احرام حجّ التمتع، و هى كون السائل بمكة و عن وظيفة من هى بمكة ايضا، و هذه قرينة توجب انصراف السؤال الى احرام الحج، كما توجب انصراف الجواب الى الاحرام عن خارج مسجد الحرام و انصراف النهى عن الدخول فى خصوصه، ولكن ربّما تخفى هذه القرينة على السائل فيروى سؤاله المطلق ـ فى الظاهر- مع جواب الامام الذى هو كذلک ايضا، و يتوهّم المنقول اليه انّ السؤال كان مطلقا و الجواب ايضا فيعمّ مسجد الشجرة ايضا، بينما انّه لم يكن اطلاق لا للسؤال و لا للجواب ابتداء و مع ذلک لايكون السائل ملزماً بذكر القيد فى سؤاله، حيث كان ظاهراً من حاله، كما لم يكن الامام محتاجا الى بيان القيد لنفس الجهة.

و بالجملة: انّ بعض القرائن الحافة لايكون واضحا يعرفه كل الناس و غالبهم، فلايفهمه الراوى و لايذكره للطبقة التى بعده و للجيل الآخر، و لايكون تركه منافيا لوثاقته و لا عدالته.

و عليه فالمشكلة باقية على حالها فى الجملة لكنّها ليست بمثابة تؤثر فى انسداد باب العلم العلمى، فلابدّ للمستنبط ان يلاحظ هذه الجهة و لايتسرّع الى التمسک بالعموم او الاطلاق بمجرد عدم ذكر القيد فى الرواية، بل لابدّ من التأمّل و التدبّر فى حال القيد و فيما هو المحتمل وجوده و انّه من ایّ القسمين، فان كان من القسم الثانى احتاط فى فتواه، فانّه طريق النجاة.

هذا؛ و لكن يمكن دفع هذه المشكلة بانّ النظام الحاكم بين الموالى و العبيد عدم الاعتناء بمثل هذه الاحتمالات، فعلى العبيد ان يعملوا طبق ما وصل اليهم من الخطابات و لا قيمة لاحتمالهم إرادة خلاف ظاهر ما وصل اليهم ـ كما سيأتى فى بعض الابحاث القادمة ـ هذا من جهة احتمال

انّ بعض القرائن الحافة لايكون واضحا يعرفه كل الناس و غالبهم، فلايفهمه الراوى و لايذكره للطبقة التى بعده و للجيل الآخر، و لايكون تركه منافيا لوثاقته و لا عدالته و عليه فالمشكلة باقية على حالها فى الجملة لكنّها ليست بمثابة تؤثر فى انسداد باب العلم العلمى.

٨ نهاية الدراية ج ٢ ص ٦٣

الاعتماد على القرائن الحالية.

و امّا الجواب من جهة الضياع بسبب عدم وصول بعض القرائن المتصلة او المنفصلة لاجل الضياع بسبب احراق بعض الكتب و الاصول او اغرافها، او بسبب التقطيع من قبل صاحب الاصول و الكتب، فربّما يدعى عدم دفعه بان المندفع عند العقلاء فى مقام الأخذ بالظواهر هو غفلة المتكلم عن ذكر القرينة او المستمع عن استماعه، فانّ الغفلة خلاف الطبع الاوّلى فى حق كل انسان مريد لبيان ما اضمره او لاستماع ما ابرزه المتكلم فهو مندفع لدى العقلاء، كما انّ احتمال ترك القرينة متعمدا ايضا مندفع لاجل وثاقة الراوى.

و امّا احتمال وجودها و عدم وصولها لاجل الضياع فلا دافع عنه لدى العقلاء، فلايعملون بمكتوب ضاع بعضه، يعنى البعض الذى يمكن دخالته و يحتمل تأثيره فى فهم ما وصل او فى حجيته، خصوصاً بعد ما رأينا من الخلل الحادث بسبب تقطيع مثل صاحب الوسائل 1 ـ كما مرّت اليه الاشارة سابقاً ـ فانّ احتمال مثل ذلك الخلل موجود ايضا و غير مندفع فى الكتب الاربعة، بل فى الاصول السابقة عليها ايضا، لانّ اقلّ ما حدث فى الاخبار و الآثار فى التقطيع ثلاثة تقطيع؛ تقطيعٌ صدر من الصدر الاول من الرواة بعد ما سمعوا الكلام الطويل عن الامام 7 ، و حينما ارادوا ثبت الحديث فى كتبهم و اصولهم، فقطعوه و جعلوا كل قطعة منه فى باب و فصل يرتبط هو بذلك الباب و الفصل على نحو يقتضيه تبويب كتابه او اصله، و تقطيع صدر من اصحاب الكتب الاربعة (قدّس الله اسرارهم) حين نقلهم الروايات عن الاصول الكثيرة الى كتبهم الاربعة، فاضافوا فى كتبهم عناوين اخرى و ابواب عديدة حصلت اكثر ممّا هو الموجود فى الاصول السابقة، فاضطرّوا الى تقطيع آخر، حتى انتهى الامر الى صاحب الوسائل 1 ففعل كما فعل السابقون عليه من التقطيع.

و هذا التقطيع الاخير كان احد الموجبات و الدواعى للسيد البروجردى 1 لدرج الاخبار و الروايات بنحو آخر و بسبک غير طريقة صاحب الوسائل 1، فجمع الروايات فى جامع آخر سمّاه جامع احاديث الشيعة، هو خال عن الخلل الحادث فى الوسائل من ناحية التقطيع، كما يظهر لمن راجع الكتابين و طبّق بينهما.

و لايخفى انّ التقطيع كلما كان اقلّ، صار احتمال الخطأ و الخلل اقلّ ايضا و ينعكس فى الاكثر، و لذا يكون الخلل فى الوسائل اكثر ممّا فى مثل الكتب الاربعة، لاقليّة التقطيع فى هذه الكتب بالنسبة الى الوسائل، كما يكون الخلل فى الكتب الاربعة اكثر ممّا فى الاصول السابقة عليها، فانّ التقطيع كان فى تلك الاصول اقلّ، كما يظهر بالمراجعةالى بعض الاصول الموجودة فعلاً، فانّها كانت اقلّ من حيث العناوين و الابواب، فكانت الحاجة الى التقطيع اَندر ايضاً، فكلما مرّت الايام و الشهور و السنون ازدادت الاسئلة، الإشكالات، الدقة، التوسعة و غير ذلک ممّا

هذا؛ و لكن يمكن دفع هذه المشكلة بانّ النظام الحاكم بين الموالى و العبيد عدم الاعتناء بمثل هذه الاحتمالات، فعلى العبيد ان يعملوا طبق ما وصل اليهم من الخطابات و لا قيمة لاحتمالهم إرادة خلاف ظاهر ما وصل اليهم

اقلّ ما حدث فى الاخبار و الآثار فى التقطيع ثلاثة تقطيع؛

- **تقطيعٌ صدر من الصدر الاول من الرواة بعد ما سمعوا الكلام الطويل عن الامام 7 ، و حينما ارادوا ثبت الحديث فى كتبهم و اصولهم، فقطعوه و جعلوا كل قطعة منه فى باب و فصل يرتبط هو بذلك الباب و الفصل على نحو يقتضيه تبويب كتابه او اصله.**
- **و تقطيع صدر من اصحاب الكتب الاربعة (قدّس الله اسرارهم) حين نقلهم الروايات عن الاصول الكثيرة الى كتبهم الاربعة، فاضافوا فى كتبهم عناوين اخرى و ابواب عديدة حصلت اكثر ممّا هو الموجود فى الاصول السابقة، فاضطرّوا الى تقطيع آخر.**
- **و تقطيع صدر من صاحب الوسائل 1 فعل فى التقطيع كما فعل السابقون عليه.**

اوجب كثرة العناوين، الابواب و الفصول، بل اقتضت تدوين كتب مختلفة و متنوعة، و كل ذلک اوجب تقطيعات اكثر من الماضى.

ولكن مع ذلک كله يمكن دفع الاشكال من هذه الجهة فى كثير من الروايات،و هى عمدة الفقه و اساس الاستنباط و بها يخرج الفقه عن الانسداد و ينفتح باب الاستنباط و الافتاء بضمّ حجية خبر الواحد الثقة بعد إمكان إحراز وثاقته لنا، و ذلک لانّ المشكلة منتفية فى موارد كثيرة؛

مع ذلک يمكن دفع الاشكال من جهة التقطيع فى كثير من الروايات و ذلک لانّ المشكلة منتفية فى موارد كثيرة؛
منها: الروايات التى رويت بطولها فى الكتب الاربعة و نحوها
منها: الروايات التى رويت باسناد متعدّدة
منها: الروايات التى رواها احد اصحاب الكتب الاربعة عن اصل من الاصول، و رواها احد آخر منهم عن ذلک الاصل ايضا او اصل آخر،
منها: الروايات التى هى موجودة فى الاصول التى بايدينافعلا.

منها: الروايات التى رويت بطولها فى الكتب الاربعة و نحوها، فانّ احتمال التقطيع فيما سوى الجملة الأخيرة منها موهوم جدا.

منها: الروايات التى رويت باسناد متعدّدة، فانّ من البعيد جدّا حصول التقطيع المخلّ بالمقصود فى حق اكثر من اثنين بل واحد ايضا.

منها: الروايات التى رواها احد اصحاب الكتب الاربعة عن اصل من الاصول، و رواها احد آخر منهم عن ذلک الاصل ايضا او اصل آخر، فانّ احتمال التقطيع المخلّ لنَفَرَين من اصحاب الدقة و التأمّل بعيد جدا.

منها: الروايات التى هى موجودة فى الاصول التى بايدينا فعلا.

بل اذا نظرنا الى تلک الاصول و قايسناها مع الكتب الاربعة لما وجدنا غالبا ضياعا مخلا او تقطيعا كذلک، و من ذلک تطمئنّ بعدم حصولها فى سائر الموارد ايضا.

و اضف الى ذلک ما سيأتى من ان ضياع بعض القرائن غير ضائر بحجية الظهور، فانّ الواصل هى الحجة دون ما لم يصل و لو مع احتمال احتفاف الواصل بما يوجب خلافه.

و امّا الجواب عن النقل بالمعنى فبان يقال: انّ النقل بالمعنى و ان كان امرا شائعا بين الرواة و لذا نرى الاختلاف بين نقلين ينتهيان الى راوٍ واحد فالفاظ الرواية الواحدة ربما يختلف، و لكن لاتختلف بذلک معانيها المرادة من جهة انّ الراوى كان اهل اللسان و ثقة من حيث النقل، فالظاهر عدم حصول الخلل بذلک، كما نشاهد ذلک بالعيان فى كثير من الروايات الواصلة الينا بصور مختلفة من حيث الالفاظ و متحدة من حيث المعنى، و لو اختلّ بذلک بعض الخصوصيات فلايختلّ به عمدة ما اريد من الروايات المنقولة الينا بغير الفاظها الاوّلية، و عليه فلا مجال لدعوى الخلل من هذه الجهة ايضا.

بقى الكلام فى الخلل من جهة الدسّ، و يمكن دفعه ايضا بان الدسّ و ان كان واقعا و قد روى اللعن على مغيرة بن سعيد لانّه دسّ فى كتب الامام الباقر 7 ، الا انّ مواظبة الائمة : و دقة اصحابهم كانت مانعة عن تأثير ذلک فيما وصل الينا بسند معتبر و طريق معتمد، فما روى من اصول الاصحاب و كتبهم عمدته خالية عن هذه المشكلة، فلا خلل من ناحية الدسّ ايضا.

الجواب عن النقل بالمعنى فبان يقال: انّ النقل بالمعنى و ان كان امرا شائعا بين الرواة؛ ولكن لاتختلف بذلک معانيها المرادة من جهة انّ الراوى كان اهل اللسان و ثقة من حيث النقل، فالظاهر عدم حصول الخلل بذلک، كما نشاهد ذلک بالعيان فى كثير من الروايات الواصلة الينا بصور مختلفة من حيث الالفاظ و متحدة من حيث المعنى، و لو اختلّ بذلک بعض الخصوصيات فلايختلّ به عمدة ما اريد من الروايات المنقولة الينا بغير الفاظها الاوّلية.

الجواب العام عن الخلل

هذا؛ و يمكن الجواب عن الخلل التى ادعاها صاحب القوانين 1 بجواب عام يشمل جميع موارد تلک الخلل، و هو:

انّ الائمة : قرّروا العمل بالروايات بل

ربما حثوا لنقل تلك الروايات و كتابتها و نقلها الى الآخرين، و هذا دليل على حجية تلك الروايات و كاشفة إمّا عن عدم وقوع خلل معتدّ به بسبب الامور الماضية، و إمّا كاشفة عن عدم إضرارها بحجية تلك الاخبار، بل هى حجة للجيل الذى اخذوا الروايات من الجيل الاوّل و لو صارت مختلة بتلك الخلل.

انّ إمضاء الائمة : بل امرهم بالرجوع الى رواياتهم بالنحو الموجود فعلا دليل على حجية تلك الاخبار فى حقنا صارت ذات خلل او لم يقع فيها خلل اصلاً

و بعبارة اخرى: انّ إمضاء الائمة : بل امرهم بالرجوع الى رواياتهم بالنحو الموجود فعلا دليل على حجية تلك الاخبار فى حقنا صارت ذات خلل او لم يقع فيها خلل اصلا.

بل و السيرة العقلائية قد انعقدت على العمل باخبار وصلت اليهم من الموالى و ان احتملوا فيها سقطا او تصحيفا او خللا، و ربما يتمنّون عدم وصول بعض التكاليف اليهم لغفلة السامع الاوّل عن استماع الزيادة او لغفلته عن نقلها الى الذى بعده او غير ذلك من الجهات، فالمطلوب هو التشبث بالحجة مع اقلية التكليف مهما امكن.

و عليه فلا وجه لتفصيل المحقق القمى 1 بين ما قصد افهامه و من لم يقصد، كما لا وجه لما ذكره من السوانح الموجبة لعدم حجية الاخبار و الآثار ـ كما سيأتى فى البحث عن حجية خبر الواحد ـ فلا مشكلة فى التمسک بها الا نادرا، فلاتوجب هذه المشكلة انسداد باب العلم او العلمى كى ينتهى الامر الى حجية مطلق الظن، و للكلام تتمّة لیبحث عنه فى مبحث الانسداد.

و بهذا ينتهى الكلام فى مقاله المحقق القمى، و ظهر انه غير تامّ، لا لما ذكره صاحب الكفاية 1 فى ردّه هنا من عدم الفرق بين من قصد إفهامه و من لم يقصد إفهامه لدى العقلاء العاملين بالظهورات، و لا لما ادعاه فى بحث العام و الخاصّ من كون جميع المكلفين مقصودين بالإفهام، فقد عرفت انّ كلام المحقق القمى 1 غير مرتبط بإنكار حجية الظهور فى حق من لم يقصد إفهامه حتى ينكر الفرق او يدعى التسوية بيننا و بين الرواة فى كوننا مقصودين بالإفهام، و انما يدعى المحقق القمى 1 فى غالب كلماته إنكار ظهور الكلام لغير من خوطب من جهة الخلل التى ادعاها فى حق غير السامع الاوّلى، فالجواب الصحيح عنه باحد امرين: إمّا بعدم وقوع الخلل فى انعقاد الظهور للروايات بسبب ما ادعاه من جهات الخلل، و إمّا بعدم إضرارها بالحجية و لو كانت مخلة بانعقاد الظهور على فرض تحققها خارجا.

و على ایّ حال لاينبغى الريب فى انعقاد الظهور لما وصل الينا من الروايات، كما لا ريب فى حجيته على فرض انعقاده.

و **بالجملة:** انه لا مجال لإنكار حجية ظواهر الكتاب و لا الاخبار بالنسبة الينا من جهة توجهها الى اشخاص موجودين، لا من جهة الخلل فى انعقاد الظهور من ناحية الخلل التى ادّعاها فى كلامه، و لا من جهة حجيتها لو فرضنا كون تلک الخلل موجبة لمنع حجية الظهورات على فرض انعقادها، كأن تكون بعض القرائن اللُبيّة من قبيل القرينة المنفصلة او القرائن الضائعة منفصلة عمّا وصل الينا، الى غير ذلک ممّا يوجب الخلل فى الحجية لا فى الظهور، فعلى كل حال لايخلّ كل ذلک لا بانعقاد الظهورات فى حقنا مع غيبتنا عن مجلس الخطابات، و لا لحجيتها على فرض انعقاد الظهور لها، فلا وجه لهذا التفصيل على كل حال.

و بهذا يظهر الكلام فى مقالة المحقق القمى ، و ظهر انه غير تامّ:
لا لما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه) فى ردّه هنا من عدم الفرق بين من قصد إفهامه و من لم يقصد إفهامه لدى العقلاء العاملين بالظهورات و لا لما ادعاه فى بحث العام و الخاصّ من كون جميع المكلفين مقصودين بالإفهام، فالجواب الصحيح عنه باحد امرين:
إمّا بعدم وقوع الخلل فى انعقاد الظهور للروايات بسبب ما ادعاه من جهات الخلل
و إمّا بعدم إضرارها بالحجية و لو كانت مخلة بانعقاد الظهور على فرض تحققها خارجا.



پژوهـــش فقهـــی

استاد شهیدی‌پور*

استاد درس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ قم

استاد راهنمای درس خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

الحقوق المعنوية

* این مقاله به قلم فاضل ارجمند جناب آقای مصطفی درّی از مباحث درس خارج فقه استاد شهیدی استخراج شده و به اصلاح و تأیید استاد رسیده است.

الخلاصة

وجود حق مسمى بالحق المعنوى يكون من موارد النزاع بين المتأخرين. أما الأستاذ (دام ظله) فاستدل على ذلك بدلائل كثيرة ليثبته إما بالعنوان الأولى أو الثانوى. أما بالعنوان الأوّلى فيثبته بأدلّة اللاضرر و تحريم الظلم و أما بالعنوان الثانوى فبأدلّة لزوم الوفاء بالشرط إن اشترط ذلك فى العقد. ثم طرح فرعا حول أن هذا الحق يعتبر من صاحبه المسلم فقط أو أن حقوق الكفار المعنوية أيضا محترمة و يستنتج احترام ذلك الحق حتى من الكفار.

الكلمات الأساسية

الحق العينى، الحق الشخصى، الحق المعنوى، ظلم، لاضرر، الكافر، المسلم.

مقدمة

إن البحث عن الحقوق المعنوية من الأبحاث التى يبتلى العالم الإسلامى بها، و بما أن الفقهاء مسئولون عن ذلك فيطرح البحث عنها أخيرا فى المجامع العلمية. أما الأستاذ(دام ظله) فقام بحل هذه المشكلة عند البحث عن كتاب فقه العقود فى مجلس درسه. ثم عند إتمام البحث عن ذلك أرى استيفائه(دام ظله) لجميع جوانب الموضوع و أطرافها، فنرغب تجميع هذه الأبحاث ضمن مقالة علمية ليستفيد منها سائر المحققين و العلماء. فبعد الاستجازة من الأستاذ(دام ظله) أهتمّ بتدوينها و نستفيد من تقريرات اثنين من أصدقائى الكرام، الشيخ عبدالله الحيدرى و السيد حسن روح بخش(دامت مكارمهما) فينبغى أن أتشكر منهما شكرا جزيلا، فلولا عنايتهما لايمكن إعداد هذه الأبحاث بهذه الكيفية. و فى الختام أرجو أن يقبل

منا هذا القليل إمام العصر بقية الله الأعظم (روحى و أرواحنا لتراب مقدمه الفداء).

قبل الدخول فى البحث عن الحقوق المعنوية لا بأس بالإشارة إلى الأقسام الثلاثة للحق حتى يتّضح الفرق بينها و بين قسيميها.

الحق على ثلاثة اقسام: عينى و شخصى و معنوى. أما الحق العينى فهو عبارة عن حق متعلق بالعين بحيث يكون صاحب الحق مسلطا على العين، و ذلک کحق التحجير و السكنى و الانتفاع و الرهانة و الجناية.[1]

واما الحق الشخصى فهو حق للشخص على الآخرين و ربط بينهما احدهما ذو الحق والآخر من عليه الحق، وهذا مثل الدين حيث يكون الدائن مالكا لمبلغ فى ذمة المدين، ومثل شرط الفعل، حيث يكون للمشروط له حق على المشروط عليه فى أن يقدم بذلک الفعل المشترط عليه، ومثل حق نفقة الولد او الوالد على الآخر.[2]

ثم من خلال تعريف هذين القسمين ظهر الفرق بينهما و هو أن الحق العينى متقوم بتقوم العين و باقٍ مادام بقاء العين، بينما الحق الشخصى متقوم ببقاء الشخص و باق ببقائه و تابع لوجوده، و لاينعدم بانعدام العين إلا إذا اتّفق تقييده ببقاء العين.

و على اساس هذا الفرق يكون لصاحب الحق العينى

•أوّلا: تتبع العين أينما انتقلت، و ذلک إما بمعنى أن العين متى ما تنتقل من حيازة شخص الى حيازة شخص آخر، يكون لصاحب الحق تتبع العين.

و إما بمعنى أن العين متى ما تنتقل من ملكية شخص إلى ملكية شخص آخر ،فلصاحب الحق تتّبعها بحقه. فالعين المرهونة مثلا إذا انتقلت من المالک الأوّل إلى أيّ مالک آخر، كان للمرتهن حق افتراضه وثيقةً لدينه و حق استيفاء دينه منه، و تبدّل المالک – مهما تكرّر – لا يؤثر فى ذلک، بينما لا يتصور التتبع فى الحق الشخصى.

• ثانيا: ان لصاحب الحق العينى ان يتقدم على جميع الدائنين الشخصيين فى تقاضى حقه من المال، فالمرتهن مثلا يتقدم فى استيفاء حقه من العين على الغرماء الشخصيين، و لا يكون معهم على حد سواء، لأنّ المفروض ان حقه متعلق بعين خاص فيتقدم على سائر الغرماء، و هذا بخلاف الحق الشخصى، فإنه بمقتضى عدم تعلقه بشىء معين خاص، لا معنى لتقدم صاحب حق فيه على صاحب حق آخر.

الحق المعنوى

أما الحق المعنوى فهو حق متعلق بأمر مجرد غيرمادى، كحق التأليف و الاختراع و العلائم التجارية و غيرها. ثم إن الحق المعنوى يفترق عن الحق العينى بأنه ليس متعلقا بعين خاص و أمر مادى، بل حق متعلق بأمر مجرد وراء هذا الأمر المادى، فحق التأليف مثلا ليس حقا متعلقا بخصوص هذه النسخة أو هذه الطبعة بحيث لو اشترى شخص نسخة أخرى منه يزول حق المؤلف، و كان له ان يطبع الكتاب من دون ان يؤدى حق مؤلفه، بل حقه متعلق بامر مجرد لعله نعبر عنه بـ«هوية هذا الكتاب» الذى يعم مطالبه على ما له من العبارات و النظم و الترتيب، و هذا الامر ليس قائما بخصوص هذه النسخة و لا بخصوص هذه الطبعة بل امر وراء هذه الامور قائم بها.

و يفترق هذا الحق عن الحق الشخصى ايضا؛ اذ ليس ربطا قائما بين شخصين يكون احدهما ذا الحق و الآخر من عليه الحق؛ بل ربط قائم بين الشخص و هذا الامر المجرد الذى يشكل هوية هذا الكتاب مثلا. و هذا الحق سنخ حق اوجدته اوضاع الحياة المدنية و الاقتصادية و الثقافية الحديثة و نظّمته القوانين العصرية و الاتفاقات الدولية و لم يكن معروفا فى الشرائع القديمة، و هو لا يدخل فى الحقوق العينية، لانه لا يرد مثلها مباشرة على شىء مادى معين، كما انه لا يدخل فى الحقوق الشخصية، لانه لا يفرض تكليفا خاصا على شخص معين غير صاحب الحق.

التبرير الشرعى للحقوق المعنوية

ذكر وجوه لاثبات الحقوق المعنوية حسب الفقه الاسلامى هى:

الوجه الاول: الارتكاز العقلائى

قد يقال بان الارتكاز العقلائى دل على امتلاک هذه

---

[1]. الفرق بين القسمين الاخيرين ان صاحب المال لايجوز له بيع المال المرتهن و يجوز له بيع العبد الذى تعلق به حق الجناية الا انه ينتقل إلى المشترى متعلقا لحق الغير، هذا بناء على المشهور و لكن السيد الخويى 1 يعتقد بجواز بيع المال المرتهن و انتقاله إلى المشترى متعلقا به حق الغير.

[2]. ويعبر عنه بضمان العهدة فى قبال حق نفقة الزوجة حتى يعبر عنه بضمان الذمة، فان لها مطالبة نفقتها من الزوج ولو بعد سنين، بخلاف نفقة الوالد او الولد حيث يكون الواجب فيه انما هو الانفاق فقط ولايكون من قبيل الدين.

الحقوق من جانب صاحبها من غير ردع من جانب الشرع.

يلاحظ عليه:

• اوّلا: ان هذا الارتكاز ليس ارتكازا عامّا عقلائيا و إنما هو متأثر عن القانون فى بعض البلدان؛ و لذلک نرى ان المطالب العلمية التى قد اكتشفها العلماء من الطبيعيين و غيرهم، لم يرتكز عندهم لزوم كسب الاذن من كاشفها و مبدعها و مبيّنها عند ما يريد فرد ان يستفيد مما اكتشفه، خصوصا اذا كان ذا ربح مادى، و و ذلک لعدم وجود قانون يساعد على ذلک.

و هكذا لو بنى شخص بيتا بصناعة ابتكارية لا نظير له و اعلن انى لا ارضى ان يصنع شخص آخر مثله ثم صنع نظيره فرد آخر باقتباس منه، فان العرف لا يرى له حق المنع بحيث لو اشتكى الى المحكمة القضائية لا يسمع منه، و هذا بخلاف من الّف كتابا، فإن العرف يرى له حق التأليف و الإبداع، فهذا يشهد بان هذا الارتكاز ناش عن القانون، و الا فلاينبغى للعرف الافتراق بين الموردين.

• ثانيا: لو سلمنا ثبوت الارتكاز العقلائى العام للحقوق المعنوية بمعنى ان العرف العقلائى العام يعدّ هذا حقا لكنّ الارتكاز العقلائى المستحدث لا اعتبار به، اذ الارتكاز العقلائى انما يعتبر اذا كان ممضى من عند الشارع، و حيث انه لم يكن فى ذلک الزمن فلم يمض من عند الشارع.

قد يقال: ان هذا البناء كان موجودا فى مرتكزات العرف الا انه لم يكن له مصداق فى الحقوق المعنوية و ذلک مثل ان سبب الملک فى الارتكاز عبارة عن الحيازة فى المنقولات و العلاج فى غير المنقولات كالاحياء و الاعمار، فالعلاج و الصنع سبب للملک، سواء كان فى الأمور المادية أو فى الأمور المعنوية، فهو فى كل شئ بحسبه، اذ الارتكاز العقلائى لا يفرّق بين الامور المعنوية و بين الامور المادية بل يقول كما ان العلاج فى الامور المادية سبب للملک، فكذلک فى

الحق على ثلاثة اقسام: عينى و شخصى و معنوى.
أما الحق العينى فهو عبارة عن حق متعلق بالعين بحيث يكون صاحب الحق مسلطا على العين، و ذلک كحق التحجير...
واما الحق الشخصى فهو حق للشخص على الآخرين و ربط بينهما احدهما ذو الحق والآخر من عليه الحق، وهذا مثل الدين
أما الحق المعنوى فهو حق متعلق بأمر مجرد غيرمادى، كحق التأليف و الاختراع و العلائم التجارية و غيرها.

الامور المعنوية، لان كلا منهما علاج، بل ربما يكون العلاج فى الأمور المعنوية اصعب بكثير من العلاج فى المادية، فان شخصا لو اراد ان يعمر ارضا يحييها فى مدة قليلة، و لكن ربما يصرف مؤلف كتاب طيلة حياته لايجاد اثر؛ نعم، لم يكن فى الزمن القديم علاج فى الامور المعنوية و لكن عدمه لا يضر بنا فى صحة الاستدلال به، لان اصل مملكية العلاج كان مرتكزا فى ذهن العرف فى ذلک الزمان و هذا يكفى فى وجود هذا الارتكاز فى زمن المعصوم و لم يردع من جانب الشرع فهو ممضى من عنده.

و لكن يرد عليه: ان التوسع فى الارتكاز تارة يكون فى دائرة نفس الارتكاز، مثل ما لو كان المرتكز عند العرف مملكية الحيازة فى الاشياء المنقولة و العلاج و الصنع فى الاشياء غير المنقولة، ثم بدل العرف و جعل الاضائة على الاشياء سببا للملک فان هذا توسيع فى دائرة الارتكاز، و اخرى يكون التوسع فى دائرة مصاديق الارتكاز مثل الاحياء بالآلات الحديثة، فانها تعدّ احياء و لكن مصداق جديد لها، و بناء على حجية الارتكاز العقلائى كما عليه السيد الصدر 1 و ان لم يكن مترجما بالعمل، فان المقدار الحجة هو ما اذا كان توسعا فى المصداق دون ما اذا كان توسعا فى دائرة الارتكاز، و فى المقام نقول: ان القدر المتيقن مملكية العلاج و الصنع فى دائرة الامور المادية و لم يثبت مملكيته فى غيرها، مع أن العلاجات المعنوية كانت موجودة فى ذلک الزمن و لو بمستوى منخفض و ضيق، و لو اردنا ان نعمّم هذا الارتكاز الى العلاجات المعنوية لكان من التوسع فى دائرة الارتكاز و حجية مثل هذا غير ثابت.

• ثالثا: لو افترضنا ان هذا الارتكاز معاصر لزمان الشارع و لكن الارتكاز ما لم يعمل به العقلاء لا يعتد به، لان سكوت الشارع لا يكشف عن اعتباره، إذ الشارع بما هو شارع انما يمضى شيئا اذا رآه و المفروض انه لم ير

شيئا هنا، فلا نستكشف منه اعتبار هذا الارتكاز.

ثم إنه نسب إلى السيد الامام 1 أن الارتكاز العقلائی المستحدث لو لم يكن مردوعا من جانب الشارع فهو حجة، لكن هذه النسبة غير صحيح، فان السيد الامام 1 لا يقول بحجية الارتكازات المستحدثة بل يصرّ على ان الارتكاز لو كان حجة لابد ان يكون فی زمن الشارع. نعم، لا يشترط 1 تفسير هذا الارتكاز العقلایی بالعمل فی زمن المعصوم، بل يعتقد ان الارتكاز العقلائی حجة، سواء فسّر بالعمل فی زمن المعصوم او لم يفسّر به. استشكل 1 فی الاجتهاد والتقليد:

«ان ارتكاز العقلاء و بنائهم على امر انما يصير حجة اذا امضاه الشارع و انما يكفی عدم الردع و يكشف عن الامضاء اذا كان بنائهم على عمل بمرأی و منظر من النبی او الائمة : كبنائهم على أصالة الصحة و العمل بقول الثقة و أمثالهما مما كان بنائهم العملی متصلا بزمان المعصومين، و اما اذا كان بنائهم على عمل فی موضوع مستحدث لم يتصل بزمانهم، فلا يمكن استكشاف امضاء الشارع لمثله، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان علم الفقه اصبح فی اعصارنا من العلوم النظرية التی لا تقصر عن العلوم الرياضية و الفلسفية فی حين كان فی اعصار الائمة : من العلوم الساذجة البسيطة و كان فقهاء الاصحاب يعلمون فتاويهم و يميّزون بين ما هو صادر من جراب النورة و غيره، و لم يكن الاجتهاد فی تلك الازمنة كزماننا، فرجوع الجاهل الی العالم فی تلك الازمنة كان رجوعا الی من علم الاحكام بالعلم الوجدانی الحاصل من مشافهة الائمة : بينما فی زماننا رجوع الی من عرف الاحكام بالظن الاجتهادی و الامارات و يكون علمه تنزيليا تعبديا لا وجدانيا، فرجوع الجاهل فی هذه الاعصار الی علماء الدين و ان كان فطريا و لا طريق لهم بها الا ذلک، لكن هذا البناء و الارتكاز ما لم يكن مشفوعا بالامضاء من الشارع لا يجوز العمل على طبقه و لا يكون حجة بين العبد و المولی، و مجرد ارتكازية رجوع كل ذی صنعة الی اصحاب الصنائع و كل جاهل الی العالم لا يوجب الحجية اذا لم يتصل بزمان الشارع حتی يكشف الامضاء.»[3]

إن الحق المعنوی يفترق عن الحق العينی بأنه ليس متعلقا بعين خاص و أمر مادی، بل حق متعلق بأمر مجرد وراء هذا الأمر المادی، فحق التأليف مثلا ليس حقا متعلقا بخصوص هذه النسخة أو هذه الطبعة بحيث لو اشتری شخص نسخة أخری منه يزول حق المؤلف

ثم أجاب 1 عن هذا الاشكال بهذا البيان:

«ان عدم ردعهم عن هذا الارتكاز كاشف عن رضاهم بذلک، ضرورة أن ارتكازية رجوع الجاهل فی كل شئ إلی عالمه معلومة لكل احد و أن الأئمة : قد علموا ان علماء الشيعة فی زمن الغيبة و عند حرمانهم عن الوصول الی الامام 7 لا محيص لهم عن الرجوع الی كتب الاخبار و الاصول و الجوامع كما اخبروا بذلک، و لا محالة يرجع عوام الشيعة الی علمائهم بحسب الارتكاز و البناء العقلائی المعلوم لكل احد، فلولا ارتضائهم بذلک كان عليهم الردع؛ اذ لا فرق بين السيرة المتصلة الی زمانهم و غيرها مما علموا و اخبروا وقوع الناس فيه، فانهم اخبروا عن وقوع الغيبة الطويلة و أن كفيل ايتام آل محمد 6 علمائهم. فتحصل من جميع ذلک أن الإشكال علی أصل السيرة غير وارد فيدل علی أصل التقليد الارتكاز القطعی العقلائی.[4]

ثم لايخفی أن هذا الكلام لا يثبت أكثر من اعتبار الارتكاز العقلائی الموجود فی زمن الشارع، أما الارتكاز المستحدث فلا يقول السيد الامام 1 باعتبار مثله.

---

۳. السيد الخمينی، روح الله، الاجتهاد و التقليد، ضمن كتاب الرسائل، مع تعليقات مجتبی الطهرانی، قم، ۱۳۸۵ق، ص۱۲۳.
٤.همان، ص۱۲۳و ۱۲۹.

الوجه الثانى: إناطة حلية المال بالرضا

قوله 7 :

لايحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفس منه[5]

يدل على ثبوت الحقوق المعنوية بتقريب: أن المال أعم من المال الاعتبارى و التكوينى، فعمل الانسان ملک تکوینی له و بما أن الکتاب نتیجة لعمله، فهو ایضا ملک تکوینی له و لیس ملکا اعتباریا، فإذن لا یجوز التصرف فیه من الطبع و النشر من دون رضاه.

لايقال: ان الرواية لا تشمل المال التكوينى؛ اذ الظاهر منه خصوص المال الاعتبارى،

فإنه يقال: لا إشكال فى شمولها للملك التكوينى، و لذلک لا یصح الحکم بجواز إزالة شعر شخص من دون رضاه، باعتبار أن حلية التصرف فى المال الاعتبارى منوطة برضا الشخص لا التصرف فى المال التكوينى، و بما أن هذا ملک تکوینی له، فلا یحرم التصرف فيه من دون رضاه.

يلاحظ عليه:

• أوّلا: إن ظاهر «**لايحل مال امرئ مسلم الا بطيبة نفس منه**» هو الملك الاعتبارى و عدم جواز التصرف فى أعضاء الإنسان يفهم بالفحوى.

• ثانيا: صحيح أن عمل الانسان ملک تکوینی له، و لکن نتیجة عمل الانسان لیس ملکا تکوینیا، بل ملک اعتبارى؛ لأنه مستقل عن الإنسان و عمله.

الوجه الثالث: العقل العملى

ذكر السيد الصدر 1 أن الإنسان بحكم العقل العملى، له سلطنة على عمله، فلا يجوز لشخص آخر أن یستوفی عمله و ينتفع منه من دون إذن منه او من مالكه، و لو اذن بالاستيفاء نفسه مثل ما لو آجر نفسه أو آجره مولاه فيجوز الاستيفاء من عمله و إلا يقبح الاستيفاء من عمله. و من هنا يمكن أن يقال: كما أن العقل العملى يحكم بعدم جواز الاستيفاء من عمل الإنسان بدون إذنه أو بدون إذن مولاه، فكذلك يحكم بعدم جواز الاستيفاء من نتيجة عمله كذلك؛ لأن نتيجة العمل مثل العمل، فلا يجوز لأحد أن يستوفى و ينتفع منه من دون إذن منه أو من مالكه.

يلاحظ عليه: أنه لايبعد إدارک العقل العملی عدم جواز مزاحمة الآخرين أو استيفائهم من عمله بدون رضاه، و لكن نتيجة العمل ليس كذلک، فإن العقل العملى لا يحكم بعدم جواز الاستيفاء منه.

الوجه الرابع: الحيازة

إن الحيازة سبب للملک لعموم «من حاز ملک»، و هو قد يكون فى أمر مادى و أخرى فى أمر معنوى، و المؤلف قد حاز هذا الأثر فيكون مالكا له، و لا يجوز التصرف إلا بإذن منه.

يلاحظ عليه

• أوّلا: أنه لا دليل على «من حاز ملک»، بل هو قاعدة اصطادها الفقهاء من مثل قوله 7 «**على اليد مااخذت و للعين مارأت**» و هو خاص بباب الأعيان الخارجية.

• ثانيا: على فرض وجود الدليل على ذلک، فالظاهر منه الحيازة فى الأمور المادية، و لا يشمل المطالب العلمية، لعدم صدق الحيازة فيها، فالحيازة سبب للملک فى الأمور المادية لا فى الأمور المعنوية.

• ثالثا: أن التأليف و الاختراع لايمكن أن يكون مصداق الحيازة، بل هو مصداق التوليد و الإيجاد، فإن المخترِع و المؤلِّف يُوجِد المخترَع و المؤلَّف لا أنه حازه.

الوجه الخامس: عمومات صحة المعاملات و إطلاقاتها

يدل على إثبات الحقوق المعنوية عموم «أحل الله البيع»[6] و «أوفوا بالعقود»[7] و «تجارة عن تراض»[8] بتقريب أن الشخص لو باع حق تأليفه لا إشكال فى شمول «أحل الله البيع» و «تجارة عن تراض» له، و بالملازمة نستكشف إمضاء حق التأليف؛ نعم، لو لم يكن حق التأليف معروفا كحق عند العرف العام لم يشمله ذلک.

فيه: أن «أحل الله البيع» دلّ على أن البيع سبب تام، و لكن لابد أن يكون المبيع مالا موجودا و لايستفاد منه الوجود الاعتبارى للمبيع و ماليته، و لو شک فى أن حق التأليف مال أم لا، لا يصح التمسک بأحل الله البيع، و الشاهد على ذلک أنه لو منع من بيع حق التأليف كما منع من بيع الخمر فليس هذا تخصيصا بل كاشف عن عدم قبول هذا الحق.

---

٥. العاملى، الشيخ الحر، وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٥٧٢.

٦. ابن بابويه، محمد بن على، من لايحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٧٨.

٧. القرآن الكريم، المائدة ١.

٨. القرآن الكريم، النساء ٢٩.

الوجه السادس: قاعدة لا ضرر

يمكن تقريب الاستدلال بقاعدة لاضرر بوجهين:

• **الأوّل:** إن يلحظ الضرر الاعتبارى الخفى فيقال: إن تضييع الحق المعنوى بعد اعتراف العقلاء به إضرار بصاحبه و لا ضرر يدفع ذلک، فالضرر الملحوظ فى هذا التقريب ضرر حقى.

و فيه: أن هذا فرع قبول الحقوق المعنوية فلايثبت بهذه القاعدة نفس الحق المعنوى.

• **الثانى:** إن يلحظ الضرر المالى فيقال إنه بعد تحقق المقتضى القريب إلى الفعل ليحصّل مؤلفوا الكتاب مقدارا من المال بعنوان حق التأليف، فمن زاده فى هذا الحق العرفى فيمنعه من الوصول إلى ذلک المال و يعدّ ذلک عرفا ضررا عليه، و ليس مجرّد المنع من حصول النفع، كما لو فتح شخص مخبزا أمام مخبز آخر فأوجب تقليل مشتريه، فإنّه لايشکّ أحد فى أنه أضرّ به، فإذا كان الكتاب قد تهيّأت للطبع و ضيّعه فرد آخر بأخذه و طبعه و الانتفاع منه؛ و من الواضح ان هذا الفرد قد منع المقتضى القريب للفعل لحصول المال، فلا إشكال فى أن العرف يعدّ مثل ذلک ضررا.

لايقال: إن هذا من موارد العرض و الطلب فى الأسواق، و لا إشكال فى جوازه على أساس سيرة المتشرعة.

فإنه يقال: هذا المقدار من الإضرار جائز قطعا، فلايقاس المقام به، كما لو استورد شخص بضاعة فأوجب نقصان ماليّة البضائع الداخليّة فتضرّر أصحابها و لذا لايحرم فتح المخبز فى المثال السابق إذا لم يقصد الإضرار به، فإنه يقال هذا صحيح فى موارد العرض و الطلب، فإن هذا الفرد الذى طبع الكتاب من دون إذن من مؤلّفه، لم يحصّل هذا الكتاب بنفسه حتى يعدّ من مصاديق العرض و الطلب بل أخذ كتابه و نسخته و حصّل الثمن من هذا الطريق، و ليس هذا على وفق السيرة العقلائية و لم يدل سيرة على تجويز هذا الحق. نعم، لو لم يكن الحق المعنوى بحيث يكون مقتضيا قريبا لحصول المال لا يدل «لا ضرر» على تحريمه.

إن قلت: نهاية الأمر دلالة «لا ضرر» على الحرمة التكليفية لا على الضمان.

قلت: المضرّ لو دفع بدل ضرره مقدارا من النقود يساوى حقه، فلا شک فى عدم صدق «لا ضرر»، فإنه إذا أمكن أن يفعل فعلا كى لا يصدق الضرر فالعقل يحكم بلزوم إتيان هذا الفعل فيكون دفع هذا المال واجبا و يجبر على دفعه.

الوجه السابع: عموم تحريم الظلم

إن ارتكاز العرف العام لو حكم بكون فعل ظلما فعموم تحريم الظلم يمنع عن ذلک، لأن المراد من حرمة الظلم هو الظلم العرفى. و عليه يمكن التمسک بعموم الظلم فى الحقوق المعنوية باعتبار أن تضييع هذا الحق ظلم على صاحبها، لكن هذا الدليل أخص من المدعى؛ إذ يثبت فيما إذا عدّ العرف تضييع الحق المعنوى ظلما و لا يثبت الحقوق المعنوية فيما إذا لم يصدق عنوان الظلم.

ذكر السيد الشهيد الصدر 1 فى بحث «لا ضرر» إشكالا فى التمسک بعموم الظلم فى الأمور التى يعدّ ظلما فى الارتكازات المستحدثة و لم يعد ظلما فى زمن الشارع، مثل تضييع حق النوبة و حق التأليف، و هو أن التمسک بعموم الظلم فى حرمة هذا القسم لكان من التمسک بالشبهة المصداقية؛ إذ لابد من إثبات كون تضييع هذا الفعل ظلما أوّلا، و هو يتوقف على كونه حقا ممضى من عند الشارع، و لو أردنا أن نعدّه ظلما فيستلزم الرجوع الى العرف فى تشخيص المصداق، و الحال ان العرف مرجع فى تشخيص المفهوم لا فى تشخيص المصداق.

ولكن يمكن الجواب عن ذلک بأنه لا يتم فى عموم تحريم الظلم؛ لأن الموضوع لو كان أكثر مصاديقه من الأمور التكوينية مثل الضرر فى المال، و بعض مصاديقه من الأمور الاعتبارى مثل تضييع الحق، فلا ظهور لدليل اللاضرر فى أن العرف هو المرجع فى تشخيص المصداق. و هذا بخلاف الظلم فإن أكثر مصاديقه أمور اعتبارية عقلائية أو شرعية و الأمر يدور بين أن يكون المراد من الظلم هو الظلم باعتبار الشارع فيلزم اللغوية فى الخطاب؛ اذ لا يحتاج الى هذا البيان أو يكون المراد هو الظلم العرفى.

ثم إن ما ذكره السيد الشهيد 1 من أن لازمه كون الشارع تابعا للعرف، ففيه: أن هذا ليس تبعية له بل كان من باب جعل الشارع نظر العقلاء موضوعا لحكم شرعى، كما يخطّئ العقلاء فى بعض أنظارهم الأخر.

ثم ذكر الشيخ البهجة 1 فى استفتائاته انه لو صدق الاضرار على تضييع الحق المعنوى يحرم تضييعه و كذلک يحرم الاستفادة من الأفلام و الأقراص التى قد تهيأت من طريق غير شرعى إن عدّ تأييدا لهذا العمل، و يضمن إن أوجب ذلک إضرار أصحاب

النسخ الأصلية من الأفلام و الأقراص.

يلاحظ عليه: أنه لايستند الإضرار إلى من يشترى النسخ غير الأصلية، فلا معنى لضمانه لصاحبى النسخ الأصلية. نعم، لو صدق الإعانة على الظلم فهو حرام، بل يمكن المنع حتى عن صدق الإعانة على الظلم؛ لأن الظلم قد تحقق بفعل الغير و لا يصدق على فعله الإعانة على الظلم.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى حرمة تضييع الحقوق المعنوية التى يكون تضييعها ظلما فى الارتكاز العرفى العام و لكن للمنع عن كون مثل حق التأليف و الاختراع و نحوهما من هذا القبيل مجال واسع. نعم، نلتزم بتطبيق هذه الكبرى على مثل إحياء الأرض الموات التى تملكها شخص آخر بالتملك العرفى فإنه يكون ظلما عرفا فى حق ذلك الذى سجلت الأرض باسمه و نحو ذلك.

يمكن تقريب الاستدلال بقاعدة لاضرر بوجهين:
• الأوّل: إن يلحظ الضرر الاعتبارى الخفى فيقال: إن تضييع الحق المعنوى بعد اعتراف العقلاء به إضرار بصاحبه و لا ضرر يدفع ذلک، فالضرر الملحوظ فى هذا التقريب ضرر حقى.
و فيه: أن هذا فرع قبول الحقوق المعنوية فلايثبت بهذه القاعدة نفس الحق المعنوى.
• الثانى: إن يلحظ الضرر المالى

إثبات الحقوق المعنوية بحسب العنوان الثانوى

إلى هنا بحثنا فى الحقوق المعنوية حسب العنوان الأوّلى و لو لم يمكن إثباته بذلک، أمكن إثبات الحقوق المعنوية بالعنوان الثانوى و ذلک من أحد طريقين:

• **أحدهما:** إمكان إثبات ذلک بأمر ولى الفقيه إذا رأى المصلحة فى ذلک، فعلى الناس إتباع هذا الحكم إلا أن هذا لا يوجب الضمان لو تخلف الناس عن هذا الحكم.

•**ثانيهما:** الشرط فى ضمن العقد: بمعنى الاشتراط فى ضمن العقد بأن لا يكون لمشترى هذا الكتاب حق النشر و الطباعة.

أمكن إثبات الحقوق المعنوية بالعنوان الثانوى و ذلک من أحد طريقين:
• أحدهما: إمكان إثبات ذلک بأمر ولى الفقيه إذا رأى المصلحة فى ذلک، فعلى الناس إتباع هذا الحكم إلا أن هذا لا يوجب الضمان لو تخلف الناس عن هذا الحكم.
•ثانيهما: الشرط فى ضمن العقد: بمعنى الاشتراط فى ضمن العقد بأن لا يكون لمشترى هذا الكتاب حق النشر و الطباعة.

فرع: فى دائرة الحقوق المعنوية

إن هذا الحكم هل يختص بالتوليدات الداخلية أو يشمل التوليدات الخارجية أيضا؟ و الجواب: عدم اختصاصه بالتوليدات الداخلية بل يشمل كل من كان محترم المال، أما المسلم فلا شک فى كونه محترم المال و أما الكافر فالمشهور أنهم غير محترمى المال و لكن نحن لم نقبل هذا الحكم و قلنا فى مباحث الخمس بأن الكافر أيضا محترم المال لصدق الظلم على تضييع مال الكافر.

و استدل على عدم احترام أموال الكافر بوجوه:

• **الأوّل:** ما دل على أنه بالإسلام حقن الدماء[9]، و هذا معناه أن المدار فى حقن الدم هو الإسلام و بالأولوية يثبت عدم احترام مال الكافر.

يلاحظ عليه:

أوّلا: أن هذا لا يدل على جواز إهراق دم الكافر مطلقا، بل يدل على إمكان إراقة دم الكافر بالعنوان الأوّلى فى الجملة و لعلّ مورده فرض الجهاد الابتدائى بإذن الإمام.

و ثانيا: على فرض جواز قتل الكافر فإن هذا لا يدل على جواز أخذ ماله، بل لعل الإسلام يريد أن يطهر الأرض من لوث وجود الكافر و لا يريد أن يتهم المسلمون بالسرقة و الخيانة فى الأموال. نعم لو أجاز قوانينهم جاز لنا ذلک

9. ابن بابويه، محمد بن على، الأمالى ٦٣٩.

إن هذا الحكم هل يختص بالتوليدات الداخلية أو يشمل التوليدات الخارجية أيضا؟ و الجواب: عدم اختصاصه بالتوليدات الداخلية بل يشمل كل من كان محترم المال، أما المسلم فلا شك فى كونه محترم المال و أما الكافر فالمشهور أنهم غير محترمى المال و لكن نحن لم نقبل هذا الحكم و قلنا فى مباحث الخمس بأن الكافر أيضا محترم المال لصدق الظلم على تضييع مال الكافر.

عملا بقاعدة الإلزام.

• **الثانى:** صحيح عبد الله بن سنان

بم يكون الرجل مسلما و يحرم ماله؟ قال بالإسلام إذا أظهر[10]

بتقريب أنه فى ارتكاز السائل عدم احترام مال الكافر و قرّره الإمام 7 و أجاب بإنه بالإسلام إذا أظهر.

يلاحظ عليه:

أوّلا بأن الرواية ليست فى مقام البيان، فإن الإمام 7 يبين ما يوجب صدق المسلم و به يحترم أمواله، و هذا يدل على أن الكافر لا احترام لماله فى الجملة و ليس بصدد بيان شرائط حكم مال الكافر بمعنى تبيين أن أىّ كافر محترم المال و أىّ كافر ليس بمحترم المال، و لم يبين شرائط عدم احترام ماله، فلعل من شرائطه كونه كافرا حربيا أو إذا أجاز ولى أمر المسلمين ذلک.

ثانيا: لو وجد إطلاق على خلاف الارتكاز العقلائى فيكون الارتكاز العقلائى مقيّدا له، كما إذا ورد دليل على اعتبار شهادة العدلين و قام الارتكاز العقلائى على عدم اعتبار شهادة عدلين غير ضابطين، فهذا الارتكاز يوجب انصراف الدليل عن العدل غير الضابط. بل ذكر السيد الشهيد الصدر 1 فى بحث حجية خبر الثقة انه لو دلّ خبر واحد صحيح على عدم حجية خبر الثقة فى الموضوعات فلا يقبل؛ لعدم كفاية هذا للردع؛[11] أما نحن و إن استشكلنا على ذلک و لكن نقبل بهذا المقدار أن الإطلاق لا يردع عن الارتكاز العقلائى. من هنا نقول: أنه لو لم يكن مقاصة نوعية و لا حرب قائم بين الكفار و بين المسلمين فلاريب أن جواز اختلاس مال الكافر على خلاف المرتكز العقلائى، و لو أردنا أن نجوّز هذا العمل بالإطلاق كان هذا على خلاف الارتكاز و من الواضح عدم انعقاد مثل هذا الإطلاق.

• **الثالث:** ما رواه ابن أبى عمير عن الحكم بن أيمن عن القاسم الصيرفى شريک المفضّل،

قال سمعت أباعبدالله 7 يقول: الإسلام يحقن به الدم و تؤدّى به الأمانة و تستحلّ به الفروج و الثواب على الإيمان،[12]

بتقريب أن الرواية تدل على جواز عدم أداء الأمانة إلى الكافر و لو كان هذا جائزا لجاز نهب أمواله و أخذ ماله بالسرقة و الغيلة.

يلاحظ عليه:

أوّلا: إن الرواية ضعيفة سندا بجهالّ القاسم الصيرفى و لايكفى رواية ابن أبى عمير عنه بواسطة، فإن المتيقن من شهادة الشيخ الطوسى 1 بأنه لايروى و لايرسل إلا عن ثقة، أنه بنفسه لايروى عن الضعيف و لاينافى ذلک أن يروى عن الثقة الذى هو يروى عن الضعيف.

و ثانيا: أن الرواية معارضة برواية تدل عل لزوم أداء الامانة الى كل برّ و فاجر حتى إلى قاتل أمير المؤمنين[13] و قاتل الحسين 8 ،[14] بحيث لا يمكن تقييد هذه الروايات بها.

نتيجة

نتيجة هذه الأبحاث هو إمكان تقريب حق مسمّى بالحق المعنوى بكلا عنوانى الأوّلى و الثانوى.

---

١٠. الطوسى، الشيخ جعفر، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٣٠٣.

١١. الهاشمى الشاهرودى، السيد محمود، بحوث فى علم الأصول ج ٤ ص ٣٩٧.

١٢. العاملى، الشيخ الحر، وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٥٥٦، الحديث ٢٦٣٣٧.

١٣. الكلينى، محمد بن يعقوب، الكافى ج٥ ص ١٣٣، باب أداء الأمانة الحديث ٤.

١٤. العاملى، الشيخ الحر، وسائل الشيعة، ج١٩ ص ٧٣ الحديث ٢٤١٧٩.



پژوهش فقهی

استاد علی فاضلی هیدجی

استاد راهنمای مقطع خارج

استاد سطح

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

فقه و انسان کامل

قسمت دوم

چکیده بخش پیشین

نظریه انسان کامل در بیشتر مکاتب فکری بشر مطرح شده است؛ اما این سوال مطرح است که اسلام انسان کامل را چه کسی می‌داند و علم فقه به عنوان علم رفتار شناسی در تحقق آن چه جایگاهی دارد؟ نوشته حاضر در صدد پاسخ به این دو سؤال است.

در قسمت قبل بیان شد که اسلام ویژگی‌هایی را برای انسان کامل بیان کرده که از این میان به بیان ایمان، علم و قدرت در پرداختیم و ذکر شد که ولایت تکوینی- یعنی قدرت تصرف در عالم بر خلاف اسباب طبیعی- از ویژگی‌هایی است که در بیشتر مکاتب مطرح و بر آن اصرار شده است و به مناسبت یک آیه و یک روایت را در این باره توضیح دادیم و اینک ادامه همین بحث را پی می گیریم:

۱- حدیث صورت

و روی عنه 7 : انّه قال: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِه.

این حدیث در عوالی اللئالی[1]، بخاری[2] از ابی هریرهٔ و مسند ابن حنبل[3] گزارش شده است همچنین در اصول کافی[4] و توحید صدوق[5] نیز البته با اضافاتی نقل شده است.

این حدیث معناهای مختلفی می‌تواند داشته باشد و از همان زمان صدور مورد سوء برداشت‌های مختلفی نیز

۱. عوالی اللئالی [۵۳/۱]
۲. بخاری[۱۲۵/۷]
۳. مسند ابن حنبل [۲۴٤/۲]
٤. اصول کافی [۱/۱۳٤]
۵. توحید صدوق [۱۰۳]

واقع شده است. مجسِّمه صورت را به همان معنای ظاهری گرفته و صورت ظاهری انسان را همانند خداوند متعال دانسته‌اند که در احادیث بسیار زیادی[6] این تفسیر مورد نکوهش امامان معصوم قرار گرفته است.

و روی عنه 7 :
انّه قال: إِنَّ اللهَ تَعَالَی خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِه.
معنایی که می‌تواند در موضوع ولایت تکوینی از این روایت استفاده شود این است که صورت به معنای ماهیّت و هویّت انسان معنا شود یعنی خداوند انسان را به هویّت و ماهیّت خود آفرید

معنایی که می‌تواند در موضوع ولایت تکوینی از این روایت استفاده شود این است که صورت به معنای ماهیّت و هویّت انسان معنا شود یعنی خداوند انسان را به هویّت و ماهیّت خود آفرید[7]. این معنی در متون یهودی و مسیحی نیز گزارش شده است در سفر پیدایش تورات آمده است:

«و خدا گفت انسان را به صورت خود، سازگار با شباهت خود بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی حیوانات وحشی زمین و همه خزندگانی که بر زمین می‌خزند حکومت نماید پس خدا انسان را بر صورت خود آفرید، او انسان را به صورت خدا آفرید»[8]

در متون تفسیری تورات نیز این همانندی به سیطره انسان به عالم هستی و قدرت او تفسیر شده است:

«آنچه را که بر زمین است به زیر سیطره‌شان در آورد، ایشان را همچون خویشتن قدرتمند ساخت و به صورت خود آفرید»[9]

البته بعضی نیز مثل حکمت سلیمان و دیگران، همانندی انسان با خداوند را در جاودانگی یا عقل دانسته و به قدرت اشاره ای نکرده‌اند.

در متون مسیحی نیز تصویر انسان به شکل خداوند مطرح است و گاهی نیز چنین بیان می‌شود که مسیح صورت خدا است و مردم نیز باید به شکل مسیح درآیند. پولس در رساله اوّل قرنتیان می‌نویسد:

«مسیح کسی است که صورت خدای نادیدنی است»[10]

و در جایی دیگر می‌گوید:

«از آنجایی که او عالم به غیب است چنین مقدر کرده است که مؤمنان شبیه تصویر پسرش گردند»[11]؛

البته از قسمتی از این متن‌ها استفاده می‌شود که مقصود از همانندی انسان با خدا، عقل و فهم و یا جاودانگی است و نه همه صفات الهی و بالخصوص قدرت خداوند متعال.

در رساله کولسیان آمده است

«این صورت جدید با بصیرت و دانش، تجدید حیات یافته است.»[12]

حال که با برخی از تفاسیر از این حدیث آشنا شدید حدیث مذکور را در ضمن چند نکته بیان می‌کنیم:

الف: صورت هر چیزی آن است که اشیاء به واسطهٔ آن قابل رؤیت و از غیر متمایز می‌شوند بنابراین صورت ظاهری انسان، شکل و شمایل او و صورت معنوی او صفات و توانمندی‌های اوست.

ب: آیا مقصود از آدم در روایت، جنس بشر است و یا مراد خصوص حضرت آدم ابوالبشر است؟

و آیا «صورت» به معنای محسوس است یا به معنای معقول است؟

و آیا ضمیر «علی صورته» به خداوند رجوع می‌کند یا مراد کس دیگریست؟

این امور منشأ تفسیرهای گوناگون برای این حدیث می‌باشند و جواب به آنها اهمیت ویژه‌ای دارد.

ج: احتمالات مختلف در معنای حدیث به این شرح می‌باشد:

۱- خداوند انسان‌ها را در ذات، صفات و افعال شبیه خود آفریده است.

۲-خداوند صورت انسان را به همان صورت انسان آفرید؛ یعنی قیافه ظاهری انسان‌ها تا دم مرگ عوض نمی‌شوند در حالی که صفات

٦. التوحید، ۱۰۳
٧. تفسیر صدرا ج۳ ص۳۹۳
٨. تورات ج۱ ص ۲٦
٩. کتاب‌های قانونی ثانی، ص٤٧٩

١٠. رساله اول قرنتیان ۱۵/۱
١١. رسالع رومیان ۲۹/۸
١٢. رساله کولسیان۱۰/۳

نفسانی آن‌ها در حال تغییر می‌باشد.

۳- خداوند انسان را به صورت خود آفرید، یعنی به صورتی که خود انتخاب کرد.

٤-خداوند آدم ابوالبشر را به صورت خودِ آدم آفرید، یعنی بر خلاف سایر انسان‌ها که از علقه به مضغه و... تبدیل شده‌اند.

٥-انسان به محوریّت صورتِ خود آفریده شده است و نه سایر اعضاء. البته گروهی نیز صورت را به معنای ظاهری گرفته و برای خداوند صورتی ظاهری ترسیم کرده‌اند، این‌ها حدیثی را از صحیح مسلم[13]شاهد سخن خود آورده‌اند که آمده است:

عن ابی هریرة عن النبی(ص): إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلَا يَلْطِمَنَّ الْوَجْهَ وَ فِي رِوَايَةٍ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِه...[14]

د: در حدیثی محمد بن مسلم همین روایت را که عامّه نقل کرده‌اند و گاهی به جسم بودن خداوند معنا شده، از امام باقر 7 پرسیده است و حضرت پاسخ داده‌اند که صورت انسان آفریده خدا است مثل بقیه صورت‌ها و این اضافه مثل اضافه خانه خدا در عبارت «بیتی» می‌باشد[15] در حدیثی دیگر، این متن کاملاً به شکلی دیگر و از زبان امام رضا 7 گزارش شده است.

حسین بن خالد می‌گوید:

سخن رسول خدا 6 را برای امام رضا 7 نقل کردم فرمودند: «آن‌ها بخشی از سخن رسول خدا را حذف کرده‌اند، رسول خدا به دو نفر عبور کردند که همدیگر را فحش می‌دادند، پس یکی به دیگری گفت:«قَبَّحَ اللهُ وَجْهَکَ وَ وَجْهَ مَنْ يُشْبِهُکَ» حضرت به آن مرد فرمودند: این سخن را به برادرت نگو فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»[16].

آخرین دلیلی که در رابطه با ولایت تکوینی مطرح است این است که در برخی روایات، بعضی از قدرت‌های خاص به مؤمنین نسبت داده شده است

در این صورت چنین استفاده می‌شود که یا مرجع ضمیر، خداوند متعال است که در این صورت اضافه صورت به ضمیر متکلم، یک اضافه تشریفیست و یا مرجع ضمیر، شخصی است که مورد ناسزا گویی قرار گرفته است و هیچ گونه ارتباطی با همانندی انسان با خداوند ندارد. و همچنین احتمال دارد که این سخن را رسول خدا 6 هم به صورت مطلق- آن چنانکه ظاهر حدیث امام باقر 7 می‌باشد- و هم در مورد مرد ناسزاگو- چنانکه ظاهر روایت امام رضا 7 می‌باشد- فرموده باشد.

چنانکه این احتمال نیز وجود دارد که مرجع ضمیر حتی در سخن امام رضا 7 خداوند متعال باشد؛ زیرا حضرت آدم بر اساس صورت آن مرد آفریده نشده است پس مقصود این است که جنس آدم به صورت خداوند است بنابراین صورت انسان‌ها را تقبیح نکنید.[17]

به نظر نویسنده ضمیر در عبارت «علی صورته» به خداوند متعال بر می‌گردد و این اضافه بلا درنگ تشریفیّه است؛ زیرا در حدیث امام رضا 7 شأن صدور این کلام ناسزای آن مرد است که صورت ظاهری طرف مقابل خود را تقبیح کرده بود و مسلم است که همانندی انسان با خداوند، اگر هم ثابت شود شامل صورت جسمانی نخواهد بود پس معنای حدیث این است که صورت جسمانی انسان، فعل و مخلوق خدا است، آن هم فعل محترم و خاصی که به جهت شرافت، خداوند آن را به خود اضافه کرده است؛ پس توهین به قیافه آدم‌ها، توهین به فعل و تصویر خاص خداوند است.

عرفا این حدیث را جزء اصول تلقی کرده و ریشه‌های عمیق عرفانی را از آن استنباط کرده‌اند؛ برخی گفته‌اند به اینکه انسان، اسم اعظم خداوند است و او جامع همه حقائق اسمائی است.[18] یا اینکه خداوند متعال نسخه ای از همه اسماء خود را در انسان قرار داده است و انسان می‌تواند به اندازه لیاقت خود آن اسم را در عالم،

۱۳. صحیح مسلم [ج۲۰۱۷/٤]
١٤. شرح اصول کافی، ملاّ صالح مازندرانی ۲٦۰/۳
١٥. اصول کافی، ١٣٤/١
١٦. عیون اخبار الرضا ۱۱۰/۲
١٧. شرح چهل حدیث، امام خمینی ص٦٣٢
١٨. شرح فصوص الحکم ص٧٩٠

ظاهر سازد[۱۹] و همه این نظرات بر اساس این حدیث گفته می‌شوند.

از این حدیث با تفسیر عرفانی، لوازم بسیار افراطی نیز استخراج شده است؛ مثلاً ابن عربی می‌گوید:

«داود 7 هر وقت بنای بیت‌المقدس را می‌ساخت آن بنا فرو می‌ریخت تا اینکه به خداوند متعال شکایت کرد. بعد از این شکایت وحی الهی نازل شد که خانه خدا به دست انسانی که به دست او خون انسانی ریخته شده باشد پا بر جا نمی‌ماند هر چند به حق باشد زیرا انسان به صورت خدا آفریده شده است.»

و نیز می‌گوید:

«اهل ادیان دیگر را بر اساس حدیث صورت باید محترم شمرد و باید با آن‌ها مدارا کرد و یا اینکه قصاص گرچه حق است ولی در قرآن سیئه نامیده شده، باز بر اساس کرامت انسان‌ها است که از این حدیث استفاده می‌شود؛ زیرا قاتل نیز به صورت خداوند است.»

و بعد می‌گوید:

«همه جا آنچه در قرآن مورد سرزنش قرار گرفته است فعل انسان‌ها است و نه ذات آن‌ها.»[۲۰]

استفاده این نکات همگی خارج از اصول استنباط می‌باشد و چنانکه امام باقر 7 در روایت توحید و معانی الاخبار فرموده است، اضافه روح و صورت به خداوند همچون اضافه بیت و خلیل به حضرتش می‌باشد که فقط به جهت برگزیدگی انسان در میان آفریده‌های دیگر اشاره می‌کند و هیچ اطلاقی در آن وجود ندارد و جهات برگزیدگی انسان نیز باید از سایر منابع اسلامی استخراج شود. بلکه ممکن است این برگزیدگی در تخلّق به بعضی از صفات الهی باشد.[۲۱]

۱۹. فتوحات مکّیه، ابن عربی، ج۲ص۲٤٦
۲۰. فتوحات ص ۱٦۸
۲۱. بحارالانوار، ج٤ص۱۱

امام صادق 7 می‌فرمایند:
همه چیز در مقابل مؤمن خاشع است حتی پرندگان آسمان و درندگان زمین.

۲- قدرت‌های خاص مؤمنین

آخرین دلیلی که در رابطه با ولایت تکوینی مطرح است این است که در برخی روایات، بعضی از قدرت‌های خاص به مؤمنین نسبت داده شده است به عنوان نمونه به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱/۱- امام باقر 7 می‌فرمایند: گروهی از اصحاب رسول خدا 6 نزد آن حضرت آمدند و عرض کردند: که ما از نفاق می‌ترسیم زیرا هنگامی که نزد شمائیم حالاتی معنوی به ما دست می‌دهد، ولی وقتی از نزد شما به خانه‌هایمان می‌رویم آن حالات از بین می‌روند. رسول خدا 6 فرمودند: این‌ها نفاق نیست بلکه خطوات شیطان است و اگر شما در آن حال باقی بمانید با ملائکه مصافحه خواهید کرد و بر روی آب راه خواهید رفت ولی اگر شما نیز گناه نکنید خداوند گروهی دیگر بیافریند که گناه کند و توبه کنند تا خداوند آن‌ها را بیامرزد **إِنَ الْمُؤْمِنَ مُفَتَّنٌ تَوَّاب**.[۲۲]

۲/۱- در احادیث گوناگونی صفات و قدرت الهی برای ائمه معصومین اثبات شده است؛ مثلاً امام باقر 7 می‌فرماید:

نحن باب الله، نحن وجه الله، نحن عین الله[۲۳]

۳/۱- امیرالمؤمنین 7 می‌فرماید:
ملائکه خادم مؤمنین می‌باشند.[۲٤]

٤/۱- امام صادق 7 می‌فرمایند:
همه چیز در مقابل مؤمن خاشع است حتی پرندگان آسمان و درندگان زمین.[۲۵]

۵/۱- و نیز این سخن که مؤمن به حقائق هستی با نور الهی می‌نگرد در احادیث زیادی گزارش شده است[۲٦]؛ خصوصاً این که به همین مضمون شاهد آورده شده که

۲۲. اصول کافی ج۲ ص٤۲٤
۲۳. الکافی ۱٤۵/۱
۲٤. الکافی ۳۳/۲
۲۵. سفینة البحار ج۱ص۱۰۰
۲٦. الکافی ج۱ ص۲۱۹

امام 7 دارای علم غیب است.[۲۷]

۶/۱- آیهٔ شریفه ۴۰ از سوره مبارکه نحل نیز قدرتی مافوق اسباب طبیعی را برای انسان اثبات می کند، آنجا که حضرت سلیمان تصمیم گرفت تخت بلقیس را از یمن به شام آورد کسی که نزد او بود و به بخشی از کتاب آگاهی داشت، سپس این کار را در کمترین زمان ممکن انجام داد:

(و قال الذی عنده علم من الکتاب اذا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربی لیبلونی أاشکر ام اکفر...)

بیشتر احادیث نام این شخص را آصف بن برخیا و علم او را عبارت از آگاهی به اسم اعظم خداوند متعال گزارش کرده‌اند[۲۸] و همچنین این احتمال که او فقط دعا کرد و به جهت دانستن اسم اعظم، دعای او مستجاب شد در اکثر کتب تفسیر مطرح شده است و یا اینکه او به واسطه آگاهی از اسم اعظم، خود توانایی این کار را داشت و به همین جهت، این کار را به خوش نسبت داد.

در تفسیر کبیر اصرار می‌کند که گوینده این سخن خود سلیمان پیامبر می‌باشد بنابراین کار او بخشی از معجزات انبیاء 7 می‌باشد.[۲۹]

استدلال اخیر را در چند نکته جمع بندی و تحلیل می‌کنیم:

• **الف:** ولایت تکوینی یعنی توانمندی انسان و سیطره او بر طبیعت به صورت موجبه جزئیه ثابت است. احادیث و نیز تجربه قطعی بشر برای اثبات آن کافی است.

• **ب:** با بررسی استدلال‌ها در می‌یابیم که هیچ سفارشی در آن‌ها از طرف اسلام بر تحصیل این قدرت‌ها وجود ندارد، آن همه تأکید که بر تحصیل ایمان و علم و عمل صالح شده است یک هزارم آن نیز در این باره وجود ندارد.

• **ج:** بر اساس روش‌های استنباط، هیچ اطلاقی در دلیل‌ها وجود ندارد تا همه این توانمندی‌ها را مدح کند و یا همه آن‌ها را برای انسان کامل اثبات کن و یا در بدست آوردن آن‌ها هر وسیله‌ای را تجویز کند.

• **د:** تمام آنچه ثابت شد این بود که مؤمنین گاهی بر این قدرت‌ها دست پیدا می‌کنند و آن نیز همیشه بر حسب مراتب ایمانی و تکاملی آن‌ها نیست و چه بسا شخصی از این توانائی‌ها داشته باشد ولی کامل‌تر از او از آن‌ها خالی باشد.

تمام آنچه ثابت شد این بود که مؤمنین گاهی بر این قدرت‌ها دست پیدا می کنند و آن نیز همیشه بر حسب مراتب ایمانی و تکاملی آن‌ها نیست و چه بسا شخصی از این توانائی‌ها داشته باشد ولی کامل‌تر از او از آن‌ها خالی باشد

عرفا قبول دارند که چنین تصرفاتی که خارق عادت است از قطب، کمتر صادر می‌شود و آن را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند[۳۰]؛ ولی حقیقت این است که این تصرفات از لوازم ایمان نیست؛ بلکه از عوارض مفارق آن است و سرّ و قانون آن بر ما پوشیده است.

حدیث جالبی را مرحوم کلینی در کافی[۳۱] و مرحوم شیخ طوسی در تهذیب[۳۲] نقل می‌کنند که از امام صادق 7 پرسیدند: اصحاب عیسی 7 بر روی آب راه می‌رفتند ولی اصحاب حضرت محمد چنین نبودند سرّ آن چیست؟ یعنی در ذهن سائل این نکته بوده است که این گونه تصرفات، از لوازم ایمان است هر کس مؤمن‌تر و کامل‌تر باشد باید قدرت او نیز بیشتر باشد، امام 7 فرمودند:

إِنَّ أَصْحَابَ عِيسى 7 كُفُوا الْمَعَاشَ وَ هَؤُلَاءِ ابْتُلُوا بِالْمَعَاشِ.

زندگی اجتماعی، برخورد با عوام، تحصیل معاش گرفتاری‌هایی دارد زمینه گناه، زمینه مکروهات و یا ترک مستحبات در آن زیاد است، تشاح و تنازع به وجود می‌آید، اصحاب عیسی از جانب الهی روزی می خوردند و با مردم برخورد کمتری داشتند لذا دائماً به ذکر الهی مشغول بودند و از مقتضیات ذکر دائم چه بسا این خوارق عادت باشد ولی آنکه در سخت‌ترین صحنههای اجتماعی حضور دارد و گاه ترک اولی یا حتی گناهی از او سر می‌زند ولی تدارک می کند مقامش نزد خداوند کمتر از حواریون نیست؛ ولی از این خوارق عادت نیز برخوردار نیست، در حدیث رسول خدا نیز گذشت که چون حواریون به ذکر دائم مشغول بودند

۲۷. بحارالانوار ج۴۳ ص۸
۲۸. الدر المنثور ج۵ ص ۱۰۹
۲۹. المیزان ۳۶۶/۱۵ و روح المعانی ۱۹۹/۱۰
۳۰. روح المعانی ج۱۰ص ۱۹۹
۳۱. کافی [ج۵ ص ۷۶]
۳۲. تهذیب [ج۶ ص ۳۲۷]

(و زن و بچه نداشتند) روی آب راه می‌رفتند؛ ولی شما مشغول به زندگی اجتماعی هستید و حضرت، چه عبارت زیبایی آوردند که «انّ المؤمن مفتّن توّاب» مؤمن دائماً گرفتار آشوب‌هاست ولی همیشه مواظب است و هنگام انحراف توبه می کند.

چهارمین ویژگی انسان کامل از دیدگاه الهی، طهارت و سلامت روان اوست. گاهی در منابع دینی تمام هویت انسان کامل، سلامت روح عنوان شده است

طهارت و سلامت روحی

چهارمین ویژگی انسان کامل از دیدگاه الهی، طهارت و سلامت روان اوست. گاهی در منابع دینی تمام هویت انسان کامل، سلامت روح عنوان شده است. قرآن کریم می‌فرماید: (یَوْمَ لا یَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) در تفسیر یا تطبیق این آیه شریفه، احادیث فراوانی وجود دارند که در مجموعه آن‌ها قلب سلیم قلبی عاری از شک و تردید، عاری از معصیت و آراسته به مکارم اخلاقی بیان شده است.[۳۳] بدون هیچ تردیدی محاسن و مکارم اخلاقی از اوصاف انسان کامل است که در توضیح آن، نکاتی را بیان می‌کنیم:

۱- خَلق به صورت ظاهری وخُلق به صورت باطنی انسان گفته می‌شود[۳۴] و در اصطلاح ملکه‌ای نفسانی است که موجب می شود کاری به سهولت و بدون نیاز به فکر کردن از انسان صادر شود، این ملکات به کندی از بین می‌روند و اگر در انسان ریشه دار نگردند و به آسانی قابل زوال باشند «حال» نامیده می شوند.[۳۵]

۲- امروز مسائل مربوط به اخلاق را در چهار دسته اخلاق توصیفی (بررسی تاریخی اخلاق در اقوام مختلف)، فلسفه اخلاق (مبادی معرفتی و معیارهای علم اخلاق)، علم اخلاق (گزارههای اخلاقی) و اخلاق تربیتی (راهکارهای تحصیل ارزش‌های اخلاقی) تقسیم می‌کنند.

۳- اهمیت و ارزش اخلاق تا بدان حدّ است که در بعضی آیات و روایات سرمایهٔ اولیه انسان برای حرکت تکاملی، ارزش‌های اخلاقی عنوان شده است. به عنوان مثال در سوره مبارکهٔ «عبس» شروع تأثیر گذاری انسان در مسیر اهداف انبیاء را «خشیت» معرفی می‌کند[۳۶]. و حتی بزرگ‌ترین حجاب معرفتی و اخلاقی انسان، تکبر و نخوت درونی او معرفی می‌شود[۳۷]؛ پس با وجود آگاهی انسان از مبدأ و منتهای آفرینش و مسئولیت سنگین او در پیشگاه آفریننده هستی، این رذائل اخلاقی هستند که چون سدی آهنین حرکت او را کند یا متوقف ساخته اند و از همین روست که امام باقر 7 می‌فرمایند:

إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَاناً أَحْسَنُهُمْ اخلاقاً[۳۸]

و شاید این جمله مشهور رسول اکرم 6 :

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ[۳۹]

که با اداة حصر، همه اجزاء شریعت را به اخلاق منحصر کرده‌اند، نیز به همین جهت باشد. در بحث گزینش انبیاء 7 نیز شواهدی هست که مثلاً سرّ انتخاب موسی 7 برای نبوت، تواضع او معرفی شده است.[۴۰]

۴- از مهم‌ترین مباحثی که در اثبات گزاره‌های اخلاقی تأثیرگذارند، معیارهای یک فعل اخلاقی است. در اسلام جاودانگی انسان، روح و قوای مختلف، اختیار و مسئولیت او و کرامت و برگزیدگی او در آفرینش به گزاره های اخلاقی سمت و سو داده‌اند[۴۱]. و این در حالی است که در اخلاق سقراطی حکمت و فضیلت، و در اخلاق بودایی، نفس کُشی و گم کردن شخصیت، و در اخلاق مادی منفعت و تنازع بقا، یا لذت و عیش شخصی، یا سیادت و قدرت، معیارهای یک کارهای اخلاقی شمرده می‌شوند.

۳۳. بحارالانوار، ج۶۷ ص ۲۳۹ و ج۷۲ ص ۱۳۶
۳۴. تاج العروس ۱۲۴/۱۳
۳۵. تهذیب الاخلاق ص۲۷

۳۶. «وَ أَمّا مَنْ جاءَكَ يَسْعى وَ هُوَ يَخْشى» [آیه ۸ و۹]
۳۷. «أَ فَكُلَّما جاءَكُمْ رَسُولٌ بِما لا تَهْوى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُم...» [البقره ۸۷]
۳۸. سفینة البحار ج۱ ص۹۲
۳۹. مستدرک البحار ۱۸۷/۱۱
۴۰. بحارالانوار ۱۲۳/۷۲
۴۱. دائرة المعارف قرآن کریم ج۲ ص ۳۶۳

۵- آنچه به موضوع نوشته حاضر مربوط است رابطه رفتار و اخلاق می باشد که در فصل دوم به تفصیل از انواع تعامل میان آن دو سخن خواهیم گفت.

از مهم‌ترین مباحثی که در اثبات گزاره‌های اخلاقی تأثیر گذارند، معیارهای یک فعل اخلاقی است. در اسلام جاودانگی انسان، روح و قوای مختلف، اختیار و مسئولیت او و کرامت و برگزیدگی او در آفرینش به گزاره های اخلاقی سمت و سو داده‌اند

زهد

گرچه زهد یکی از افعال اخلاقی است ولی چون در خیلی از مکاتب اخلاقی مطرح نمی‌شود و اسلام آن را بسیار برجسته کرده است به صورت مستقل از آن بحث می‌کنیم.

الف: زهد در لغت چیز کم را گویند:

الزهید فی المال او الدنیا

یعنی مال کمتری دارد و از آنچه به دنیا مربوط میشود چیز کمی به او رسیده است، در قاموس این‌چنین معنا شده است، ولی در بیشتر کتاب‌های لغت مثل العین و لسان العرب آن را ضد رغبت و حرص معنی می‌کند پس زهد یعنی از روی بی میلی و بی رغبتی به چیز کمی بسنده کردن، و در کتب اخلاقی و عرفانی به ترک دنیا، ترک علاقه به دنیا و گاهی حتی به نفرت و ضدیت با دنیا معرفی می‌شود[۴۲]. به نظر می‌رسد که زهد در اسلام حقیقتی دارد که همیشه با واژه زهد بیان نشده است؛ زیرا یک حقیقت را گاهی به حد و گاهی به رسم و گاه با بیان لوازم یا آثار آن می‌شناسانند و گاه حتی با بیان مقابل و ضد آن در صدد تحلیل آن بر می‌آیند؛ پس ابتدا عناوین مرتبط با این حقیقت را مطرح می‌کنیم و پس از جمع بندی آنها، زهد را در اسلام معنی می‌کنیم:

قرآن کریم راضی شدن به دنیا را تقبیح کرده است (إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا)[۴۳] و در احادیث نیز اعتماد و تکیه بر آن را بر خلاف زهد شمرده‌اند «**بل الزهد فی الدنیا ان لاتکون بما فی یدک اوثق بما فی یدالله عزوجل**»[۴۴] همچنان که تمایل و رکون به دنیا و آن را به عنوان سرای ابدی پنداشتن[۴۵]، یا فرح و شادی از آنچه به عنوان مال دنیا به دست انسان می‌رسد[۴۶]، یا محبت به دنیا[۴۷] نیز سرزنش شده است. در این میان خود دنیا با سنگین‌ترین تعابیر سرزنش شده است و در کتاب‌های حدیثی همچون بحارالانوار برای هرکدام از انبیاء، امامان 7 و اصحاب خاصشان یک باب به عنوان زهد آنها عنوان شده است. قرآن کریم در آیه دوم از سوره مبارکه حدید دنیا را جز بازیچه ندانسته است که با فریب و نیرنگ به شکار انسان می‌پردازد. امیرالمؤمنین 7 در یکی از خطبه‌هایشان می‌فرمایند

و الله لقد رقعت مدرعتی هذه حتی استحییت من راقعها و لق قال لی قائل ؛ الا تنبذها...[۴۸]

امام صادق 7 دنیا را به ماری که ظاهرش نرم و فریبنده و باطنش سمی و هلاک کننده است و یا آب دریا که هر چه نوشیده شود عطش را نمی‌زداید تشبیه کرده‌اند.[۴۹]

البته در این بحث تعابیر دیگری نیز داریم که برای مؤمن حب دنیا و علاقه به آن اثبات شده است، قرآن کریم می‌فرماید: (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ)[۵۰] و (وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ)[۵۱] ابرار که مقام والایی نزد خداوند دارند مال دنیا را دوست دارند ولی آن را انفاق می‌کنند و آنچه مهم است این است که خداوند را بیشتر از دیگران دوست می‌دارند. این دعای شریف نیز از رسول خدا و اهل بیت طاهرینش : زیاد تکرار شده است که «**و لاتجعل الدنیا اکبر همّنا**»[۵۲] رسول خدا 6 عرض می‌کند: خدایا میان ما و نان جدایی مینداز که اگر نان نبود ما

---

۴۲. یادداشت‌های استاد مطهری ۳۷۵/۵

۴۳. یونس ، ۷

۴۴. سفینة البحار ۴۹۹/۲

۴۵. «ولکنّه اخلد الی الارض واتبع هواه» اعراف ۱۷۶

۴۶. «لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم» الحدید ۲۳

۴۷. کلا بل تحبون العاجلة «القیامة ۲۰»

۴۸. البحار ۳۲۰/۶۶

۴۹. سفینه ۲۲۷/۲

۵۰. آل عمران، ۹۲

۵۱. البقره، ۱۶۵

۵۲. التهذیب ۹۲/۳

به انجام نماز و روزه قدرت نداشتیم[۵۳] و حتی در مواردی به استفاده از لذت‌های دنیوی تشویق[۵۴]و از رهبانیت نهی شده است. مرحوم صدوق در امالی[۵۵] نقل می‌کند:

وقتی فرزندی از عثمان بن مظعون مُرد ترک دنیا کرد و در خانه نشست تا فقط به عبادت بپردازد، زمانی که رسول خدا 6 خبردار شد فرمودند: برما رهبانیت نوشته نشده است«انّما رهبانیّة امّتی الجهاد فی سبیل الله»[۵۶]

امام صادق 7 دنیا را به ماری که ظاهرش نرم و فریبنده و باطنش سمی و هلاک کننده است و یا آب دریا که هر چه نوشیده شود عطش را نمی‌زداید تشبیه کرده‌اند.

در شرح این حدیث نوشته‌اند[۵۷]:

راهب ترک دنیا می‌کند و برای عبادت در جایی خلوت می‌کند، ترک دنیا در اسلام فقط به اندازه بذل جان در راه خدا است.

جمع بندی آیات و احادیث

جمع بندی آیات و احادیث گذشته با چند مقدمه بیان می‌شود:

۱- تمام آنچه گذشت در یک نکته اشتراک دارند و آن اینکه مؤمن باید اقبال به آخرت داشته باشد و در آن راغب باشد آن را منزلگاه ابدی و سرای جاودان بداند و با تمام وجود به آن عشق بورزد، علی 7 به نوف بکالی می‌فرماید:

طوبی للزاهدین فی الدنیا، الراغبین فی الآخرة[۵۸]؛

البته آخرت نیز مراتبی دارد که رضایت الهی و محبت او بالاترین درجه آن است (وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ)[۵۹]، (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب)[۶۰].

۲- در احادیث مختلفی دنیا و آخرت، دو ضدّ معرفی شده‌اند که نزدیکی به هرکدام دوری از دیگری را به دنبال دارد، امیرالمؤمنین 7 در نهج‌البلاغه می‌فرماید:

إِنَّ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ عَدُوَّانِ مُتَفَاوِتَانِ وَ سَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَ عَادَاهَا وَ هُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ مَاشٍ بَيْنَهُمَا كُلَّمَا قَرُبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعُدَ مِنَ الْآخَرِ وَ هُمَا ضَرَّتَانِ[۶۱].

حضرت این جمله را زمانی فرمودند که لباسِ کهنه و وصله داری پوشیده بودند، از آن حضرت سؤال شد که چرا چنین لباسی پوشیده‌اید، فرمودند: با آن، قلب خاشع و نفس ذلیل می‌شود و مؤمنین به آن اقتدا می‌کنند.

۳- در احادیثی که گذشت و نیز در احادیث مستقل شاهد جمع وجود دارد که تمام حقیقت و روح اصیل زهد و ترک دنیا آنجایی است که راه دنیا و آخرت از هم جدا می‌شوند و به تعبیر محکم اصولیین، میان آن دو تزاحم به وجود می‌آید پس دنیای مذموم آنجایی است که انسان را از مسیر آخرت باز دارد و در غیر آن، دنیا و حتی محبت و علاقه به آن سرزنشی ندارد.

تمام این جمع بندی در حدیث جامعی از امام صادق 7 گزارش شده است

و انّما ارادوا الزهد فی الدنیا لتفرغ قلوبهم للآخرة[۶۲].

همچنین امام علی 7 نیز زهد را فقط برای عبور سالم از دنیا معرفی فرمودند:

ألا و انّ الدنیا دارٌ لایسلم منها الاّ بالزهد[۶۳].

---

۵۳. الکافی، ۷۳/۵
۵۴. سوره الاعراف، ۳۲
۵۵. امالی ص۶۳
۵۶. سفینة البحار ۴۲۴/۲
۵۷. النهایة ۲۸۱/۲
۵۸. سفینة البحار ، ۴۹۹/۲

۵۹. البقره ۱۶۵
۶۰. الرعد ۲۸
۶۱. نهج البلاغة ص۴۸۶
۶۲. الکافی،۱۶/۲
۶۳. تصنیف غررالحکم ص۱۳۸

٤- آخرت و سرای جاودان، بهشت برین و رضایت خداوند متعال، مراتبی دارد که در یک تقسیم مهم در قرآن کریم به اصحاب الیمین و مقربان تقسیم می‌شوند، در احادیث نیز تقسیم‌های مختلفی از مراتب ایمان، یقین، رضا و توکّل وجود دارد و طبیعی است که تضاد دنیا و آخرت باید با توجه به این مراتب معنی شود که البته ممکن است بخشی از لذت‌های دنیوی نسبت به بعض مراتب ایمانی حجاب شوند و در عین حال با مراتب پایین‌تر هیچ تزاحم و تمانعی نداشته باشند؛ بنابراین تعبیرهای مختلفی که وجود دارد و زهد را با شدت و ضعف بیان کرده‌اند شاید به جهت اختلاف مراتب ایمان باشند.

به طور مثال در خصال[٦٤] از امیرالمؤمنین 7 نقل می‌کند:

> هر کس بدنش را نیاز دارد، خداوند را معصیت کرده است.

یا اینکه نباید در بدست آوردن چیزی از دنیا مسرور و خوشحال شوید[٦٥] در احادیث و در زهد معصومین 7 در غذا و آب و یا لباس، سختی‌های بهت آوری وجود دارد، حضرت زهرا با آن همه کار در خانه و تربیت فرزندان خردسال، خدمتکاری از محضر رسول خدا 6 تقاضا کردند و حضرت موافقت نفرمودند و فرمودند: من آخرت را برای شما برگزیده‌ام. و در گزارش دیگری آمده است که نصف شبی رسول خدا 6 به منزل زهرا 3 آمدند، خرما و شیرینی آورده بودند که در تغذیه حسنین 7 یاری کنند، منزل را بسیار ساده و خالی دیدند زهرای مرضیه حال خود را بیان کرد و گریه کرد، در جواب رسول خدا 6 به بیان مقامات آسمانی اهل بیت بسنده کردند[٦٦] و در مقابل این‌ها گاهی در برخی از رویات تمام زهد ترک حرام معرفی می‌شود[٦٧] که اگر فقط از محرمات الهی اجتناب شود کفایت خواهد کرد.

در زهد معصومین 7 در غذا و آب و یا لباس، سختی‌های بهت آوری وجود دارد، حضرت زهرا با آن همه کار در خانه و تربیت فرزندان خردسال، خدمتکاری از محضر رسول خدا 6 تقاضا کردند و حضرت موافقت نفرمودند و فرمودند: من آخرت را برای شما برگزیده‌ام.

٥- گفته شد که در بررسی دنیای مذموم باید تزاحم دنیا و آخرت و مراتب ایمان و مقامات معنوی لحاظ شود، نکته دیگری نیز وجود دارد که بسیار در مدیریت زهد حائز اهمیت است و آن اینکه خیلی از زمان‌ها می‌توان از لذت‌های دنیوی بهره‌مند شد و آثار منفی آن‌ها را خنثی کرد به طور مثال یکی از فلسفه‌های ذکر دائم همین است و گفته شده است[٦٨] اینکه امام سجاد 7 دعا را به شکل عمومی مطرح فرموده‌اند به این جهت بوده است که با گسترش جنگ‌های مسلمین و روانه شدن غنائم به مدینه، جلوه‌های دنیایی در این شهر بسیار نمایان بود. دیگر از این نمونه‌ها دستوری است که از رسول خدا 6 رسیده است مبنی بر اینکه در هر مجلسی ۲۵ بار استغفار کنید؛ چون هر مجلسی از سخنان بیهوده خالی نیست.

به طور کلی به هر اندازه نفس آدمی به معنویات الهی عادت کند لذت‌های دنیایی در مسیری درست قرا می‌گیرند در محاسن برقی[٦٩] نقل شده که فالوده‌ای برای امیرالمؤمنین 7 آوردند حضرت انگشت خود را در آن فرو بردند تا اینکه انگشتان به ته ظرف رسید پس آن را ریختند و چیزی بر نداشتند و فرمودند: حلال خدا پاکیزه است و حرام نیست ولی من خوش ندارم که نفس خود را به چیزی عادت دهم مادامی که هنوز خودش را تربیت نکرده‌ام.

دستورات دیگری نیز در این باره وجود دارد که در فصل بعدی بیان خواهیم کرد.

عبودیت

آخرین ویژگی که در موضوع انسان کامل مطرح می‌کنیم عبودیت است.

بدون تردید بندگی در تمام مراحل کمال انسان وجود دارد و به تمام شئون او پرتو افکنده است؛ اگر انسان برای کمال آفریده شده است؛ اگر انسان قرار است که

---

٦٤. سفینة البحار، ٤٩٩/٢

٦٥. الحدید ، ٢٣

٦٦. البحار ٣٧، ٤٤

٦٧. «قیل لأمیر المؤمنین 7 : ما الزهد فی الدنیا. قال: تنکّب حرامها» البحار ، ٣١٠/٦٧

٦٨. شهید صدر، مقدمه‌ای بر چاپ صحیفه سجادیه

٦٩. محاسن برقی ص٤١٠

گل سر سبد آفرینش باشد؛ اگر فلسفه خلقت، تحقق انسان کامل است باید دانست که قرآن کریم همه این موارد را در بندگی خداوند تعالی می‌داند انسان قبل از اینکه به هر جمالی آراسته شود بنده خدا است و هویت او، یعنی تمام شناسنامه و حسب و نسب او بندگی است و درست به همین جهت است که تنها مسیر انحرافی از مسیر کمال که قابل گذشت نیست شرک می‌باشد. قرآن کریم در سوره مبارکه ذاریات[۷۰] هدف از آفرینش انس و جن را عبادت و در سوره مبارکه نساء[۷۱] تنها گناه نابخشودنی را شرک معرفی می‌کند.

مشخصه های یک بندهٔ کامل در اسلام به این شرح است: خضوع و خشوع در برابر خالق، تسلیم و اطاعت در برابر فرامین خداوند متعال، محبت، پذیرش حکمت در جریان آفرینش، حسن ظن به آفریدگار هستی، رضایت و پذیرش بندگی، علم و آگاهی از صفات و اسماء خدا، صبر و استقامت و نمونه‌هایی دیگر

دو نکته در باب عبودیت

۱- اسلام به بندگی و عبادت از دو دریچه ذاتی و تضمینی نگاه کرده است:

از یک طرف ضمانت اجرائی اخلاق و قانون و زندگی برتر اجتماع را بندگی معرفی می‌کند[۷۲] و عامل مهم فساد در زمین را خود خواهی و تکبر می‌داند. بندگی را عامل مستحکمی در مقابله با تکبر و نخوت درونی معرفی می‌کند. امیرالمؤمنین 7 می‌فرماید:

لا تثقن بعهد من لا دین له[۷۳]

کسی که دین ندارد و به بندگی خداوند گردن نمی‌نهد هیچ تعهد دیگری نخواهد داشت نه تعهد اخلاقی، نه تعهد کاری، نه تعهد اجتماعی و نه تعهد قانونی. برهان این سخن آن است که تعهد به بندگی در سرشت و آفرینش او وجود دارد[۷۴] وقتی شخصی به این تعهد پشت می‌کند، پیمان‌های دیگر آسان شکسته می‌شوند[۷۵].

رسول خدا 6 نیز در وصیت به امیرالمؤمنین 7 بدترین انسان نسبت به همنوعان خود را انسان بی‌دین شمرده‌اند و فرموده‌اند:

شرّ النّاس من باع آخرته بدنیا[۷۶]

از طرف دیگر، بندگی در اسلام ارزش ذاتی دارد و انسان قبل از هر چیز یک بنده و عبد معرفی می‌شود عبادت فقط برای تأمین و تضمین زندگی اجتماعی یا اخلاقی او نیست؛ بلکه اقتضاء ذات اوست، تمام هستی عبدِ خاضع آفریننده هستی است و انسان فقط با بندگی و عبادت، با آفرینش هماهنگ می‌شود و می‌تواند در نظام هماهنگ هستی، جاودان شود[۷۷].

روزی عبد الملک مروان امام سجاد 7 را دید که آثار سجده در پیشانی حضرت نمایان بود، عرض کرد: همهٔ فضیلت‌ها و زیبایی‌ها در شما جمع شده است، در علم، دین، تقوی و در نسب و سبب همانند ندارید پس باز سرّ این همه تلاش چیست؟ حضرت فرمودند:

رسول خدا 6 آنقدر در نماز می‌ایستاد که قدم‌هایش ورم می‌کرد و چنان روزه می‌گرفت که لب‌هایش از طول عطش می‌خشکید و زمانی که از محضرش سؤال شد، فرمود: آیا بنده سپاسگزاری نباشم[۷۸].

۲- مشخصه های یک بندهٔ کامل در اسلام به این شرح است: خضوع و خشوع در برابر خالق، تسلیم و اطاعت در برابر فرامین خداوند متعال، محبت، پذیرش حکمت در جریان آفرینش، حسن ظن به آفریدگار هستی، رضایت و پذیرش بندگی، علم و آگاهی از صفات و اسماء خدا، صبر و استقامت و نمونه‌هایی دیگر.

تا اینجا با ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه اسلام آشنا شدیم، در فصل بعدی به حول و قوّه الهی به مباحثی در رابطه نقش و جایگاه رفتار و عمل در تحقق این ویژگی‌ها خواهیم پرداخت.

۷۰. الذاریات (۵٦)
۷۱. نساء (٤۸ و۱۱٦)
۷۲. یادداشت‌های استاد مطهری ، ج٦ص ۱۷۵
۷۳. تصنیف غررالحکم /۸۷
۷٤. اعراف، ۱۷۲
۷۵. «وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ» التوبه ۱۲

۷٦. الفقیه ۳۵۲/٤
۷۷. «قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (الفرقان ۷۷)
۷۸. مستدرک الوسائل ۱۲۵/۱

گفتگو با
استاد علیدوست
روش‌شناسی اجتهاد

گفتگو

تهیه و تنظیم:

مهدی روشنایی

محمدعبداللهی

استاد ابوالقاسم علیدوست در تاریخ ۴۰ در شهرستان ابرکوه (از توابع استان یزد) متولد شدند. دروس حوزوی را در حوزه علمیه ولی عصر(عج) ابرکوه آغاز کردند و در سال ۵۴ وارد مدرسه ایمانیه حوزه علمیه شیراز با مدیریت آیت الله شهید دستغیب(ره) شدند. در درس برادر ایشان آیت الله سید مهدی دستغیب شرکت کردند و هم زمان نزد حاج آقا سید هاشم(فرزند شهید) در مدرسه حکیم تحصیل نمودند. ایشان در سال ۵۵ به شهر مقدس قم مهاجرت کردند. دروس رسائل، مکاسب و کفایه را عموما نزد مرحوم آیت الله ستوده تلمذ نمودند و کمی از آن را هم نزد آیات کریمی، جهرمی و صلواتی گذراندند. در اوائل دهۀ ۶۰ تحصیل دروس خارج را به طور خصوصی در محضر آیت الله خاتم یزدی شروع کردند. ایشان در درس آیات عظام مکارم شیرازی، فاضل لنکرانی، جواد تبریزی و سبحانی شرکت نمودند؛ اما عمده دروس خارج فقه و اصول را خدمت حضرت آیت الله استاد وحید خراسانی به مدت ۱۱ سال تلمذ نمودند. فلسفه را با شرح منظومه سبزواری خدمت آیت الله گرامی و سپس آیت الله انصاری شیرازی و اسفار را نزد علمائی چون مصباح یزدی، جوادی آملی، حسن زاده آملی، انصاری شیرازی و محمدی گیلانی و نکونام تلمذ نمودند و در همان حال بدایه و نهایه را خود مطالعه کردند. از ابتدای شروع به تحصیل، تدریس را در همان مدارس شیراز شروع کردند و از سال ۶۲ رسماً در مدرسه المهدی قم تدریس سیوطی را آغاز کردند و بعد از آن در مدارس رسول اکرم 6 ، رضویه، عترت، معصومیه و... درسهای سیوطی، مغنی و عموم کتب سطح را تدریس فرمودند و در اوائل دهۀ ۷۰ تدریس رسائل را در مدرسه حضرت آیت الله گلپایگانی شروع و سپس مکاسب را ۳ دوره تدریس کردند. تفسیر را به صورت درس تخصصی از سال ۷۷ در مرکز تخصصی تفسیر شروع نمودند و تدریس خارج اصول را در سال ۷۵ و خارج فقه را در سال ۸۲ شروع کردند و تاکنون ادامه دارد. اینک توجه شما را به مصاحبه با ایشان با موضوع کتاب روش‌شناسی اجتهاد جلب‌می‌کنیم:



• **تا اجتهاد: بحث ما در مورد کتاب «روش شناسی اجتهاد» است که حضرت عالی در حال تألیف آن هستید. می خواستیم هدف و انگیزه‌تان را از نگارش این کتاب جویا شویم. به عبارت دیگر جرقهٔ اوّلیهٔ‌ای که باعث شد این موضوع به ذهن حضرت عالی برسد چه بود؟**

> **آن‌چه در واقع محرّک اوّل من در تألیف این کتاب بود، به زمانی که مکاسب شیخ اعظم را تدریس می‌کردم، برمی‌گردد، در آن زمان گاهی به ذهنم می رسید که این چه روش و متدی است که شیخ دارد؟ یک بحثی را مطرح می‌کند، ادلّه‌ی طرفین را می آورد، ولی ناگهان فضای بحث را عوض می‌کند و با یک «الانصاف» مطلب دیگری را عرضه می‌کند، در حالی‌که ما در روش دیگران این متد را نمی بینیم.**

بسم الله الرحمن الرحیم. به سهم خودم خداوند را شاکرم و از زحمتی که شما متحمّل شدید، تشکر می‌کنم و این که طلاب جوانی این بحث‌ها را دنبال می‌کنند، امیدوار کننده است. در واقع شما دو سؤال را به هم آمیختید. یک سؤال این بود که سبب و محرّک شما یعنی محرّک اوّل چه بود که به این سو کشیده شدید؟ سؤال دوم هدف و انگیزه از تألیف چنین کتابی چیست؟ چون ممکن است سبب یا محرّک خاصّ غیر از هدف و انگیزه باشد. راجع به سبب، آن‌چه در واقع محرّک اوّل من در تألیف این کتاب بود، به زمانی که مکاسب شیخ اعظم را تدریس می‌کردم، برمی‌گردد، در آن زمان گاهی به ذهنم می رسید که این چه روش و متدی است که شیخ دارد؟ یک بحثی را مطرح می‌کند، ادلّه‌ی طرفین را می آورد، ولی ناگهان فضای بحث را عوض می‌کند و با یک «الانصاف» مطلب دیگری را عرضه می‌کند، در حالی‌که ما در روش دیگران این متد را نمی‌بینیم. به هر حال این سبب اوّلیه شد که من این فکر را دنبال کنم و خداوند به من توفیق داد. فیش‌هایی جمع شد و همین‌طور که اشاره کردید، الآن کم و بیش مشغول این کار هستم.

امّا هدف وانگیزهٔ بنده از نوشتن چنین کتابی چه بود؟ باور ما این است که به متکفّل استنباط نمی‌شود «فقیه» گفت، مگر این که:

• اوّلاً خودش «صاحب روش» باشد. منظورم از روش در این مصاحبه، «تجسّم ساختاری مبانی یک فقیه در اجتهاد» است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «روش شیخ اعظم در اجتهاد این است»، یعنی شیخ یک مبانیی دارد که این مبانی «یک ساختاری» به اجتهاد او داده است و وقتی این مبانی ساختار می‌دهد و این ساختار در فرآیند استنباط تأثیر می گذارد، منظور من از روش این است. آیا ممکن است فقیه، فقیه باشد، ولی روش نداشته باشد و در هر بابی به روش گروه خاصّی استنباط کند. مثلاً در یک باب اخباری و در یک مسأله اصولی باشد یا در یک مسأله به روش مدرسه‌ای و صناعی اشاره کند و در یک مسأله روش تجمیع ظنون را برگزینند. در یک باب از نصوص خود به قواعد کلام برسد و در یک باب به همان نصوص بسنده کند؛ این می شود به هم ریختگی در اجتهاد و فقاهت فاقد روش. در مقابل کسی که یک سری مبانیِ تعریف شدهٔ مشخصی دارد و بر اساس آن مبانی، به فقاهت می پردازد و صاحب روش است فقیه شمرده می‌شود. پس متکفّل استنباط، فقیه نیست، مگر این که صاحب روش باشد.

• ثانیاً متکفل استنباط فقیه نیست، مگر روش‌ها را بشناسد، زیرا بخشی از کار یک مجتهد، تتبّع است و می خواهد متون دیگران را فهم کند. بنده اگر ندانم شیخ اعظم اصولی است یا اخباری و ندانم متعلق به مدرسهٔ صناعت محور است یا اهل تجمیع ظنون است و ندانم که چگونه قواعد را از نصوص استخراج می‌کند و ندانم که استظهارش از نصوص بر چه مبنایی استوار است و سایر چیزهایی که دربارهٔ او باید بدانم را ندانم، آیا می‌توانم متن فقهی شیخ را بفهمم؟ پس:

۱) فهم متون دیگران مبتنی بر شناخت روش آن‌هاست.

۲) وقتی می‌خواهیم نقد کنیم ممکن است شما نقدتان بر یک

> **به متکفّل استنباط نمی‌شود «فقیه» گفت، مگر این که:**
> **اوّلاً خودش «صاحب روش» باشد.**
> **ثانیاً متکفل استنباط فقیه نیست، مگر روش‌ها را بشناسد**

مبنایی است که آن کسی که سخنش دارد نقد می‌شود آن متد و مبنا را قبول ندارد. پس برای این که بتوانیم اندیشهٔ دیگران را نقد کنیم باید روش آنها را بشناسیم.

این‌که عرض می‌کنم به دو دلیل باید متکفّل استنباط به دنبال «روش‌شناسی» باشد، این جمله را معمولاً طلبه‌ها زیاد شنیده‌اند و البتّه گاهی حمل بر شوخی می‌کنند، ولی ازآن شوخی‌هایی است که بنیان دارد. مثلاً می‌گویند شیخ اعظم ادلهٔ اربعه را تخمیس کرد یعنی انصاف را هم اضافه کرد. ما در سال ۵۸ که مکاسب می‌خواندیم، اساتید ما چنین می‌گفتند، در حالی که اگر کسی فرآیند استنباط شیخ را بداند به طوری که روش شیخ را از نقطه ای که شروع می‌کند تا جایی که ختم می‌کند دانسته باشد، متوجّه می‌شود که برآیند و نتیجهٔ آن فرآیند و سیر همین است که از «انصاف» استفاده کند. من این را برای مخاطبان و خوانندگان مجلهٔ شما توضیح می دهم.

۱) فهم متون دیگران مبتنی بر شناخت روش آن‌هاست.
۲) وقتی می‌خواهیم نقد کنیم ممکن است شما نقدتان بر یک مبنایی است که آن کسی که سخنش دارد نقد می‌شود آن متد و مبنا را قبول ندارد. پس برای این که بتوانیم اندیشهٔ دیگران را نقد کنیم باید روش آنها را بشناسیم.

ما در مکتب اصولی‌ها یعنی کسانی که به اصول فقه معتقدند، عمدتاً دو مکتب داریم: یک مکتب را مدرسهٔ صناعت محور و صغرایی- کبرایی می‌نامیم که این مکتب دارای مسلک و روشی است که به حجج نگاه می‌کند؛ اگر ادلّه، سند صحیح و دلالت داشت، فتوا می‌دهد و اگر سند یا دلالت نداشت، آن را کنار می‌گذارد و به سراغ اصول عملیه می رود یعنی با استنباط خیلی منضبط مدرسه‌ای و کلاسیک با صغری و کبری و نتیجه و خلاصه با قواعد محض اصولی برخورد می‌کند. هر طور می‌خواهید تعبیر کنید.

مرحوم آیت الله خوئی از این روش استفاده می‌کند. وقتی به فقه ایشان نگاه می‌کنید، می‌بینید اگر آیه یا روایت معتبر و ظاهر الدلاله‌ای باشد، فتوا می‌دهد و اگر نباشد همه را کنار می‌گذارد و به سراغ اصول عملیه، می‌رود. در فقه ایشان چیزی به نام شهرت نیست تا جابر ضعف سند و دلالت یا ظهور شکن باشد یا به سند زخم بزنند. جمله‌ای از ایشان در «محاضرات» آمده است که می‌گوید: شهرت مثل صفر است و خبر ضعیف هم صفر است و صفر کنار صفر عدد تشکیل نمی‌دهد. اگر در یک مسأله پنج یا شش روایت وجود داشته باشد، ممکن است ایشان بگوید: سند روایت اوّل مشکل دارد، روایت بودن روایت دوم معلوم نیست، روایت سوم یک متن مشهور علمایی است و روایت مصطلح نیست، روایت بعدی هم ضعف دلالت دارد. همه روایات را کنار می‌گذارد و به سراغ اصول

عملیه می‌رود. شما شاید در سرتا سر فقه محقّق خوئی یک الانصاف نبینید. بله، قاعدهٔ العدل و الانصاف می‌بینید، ولی این که یک جا گفته باشد «انصاف» این است که اینجا این طور شود مثل شیخ اعظم را مشاهده نمی‌کنید. اتّفاقاً فقه این گونه خیلی منضبط و قابل پیش‌بینی است و انسان در آن سریع‌تر به مقصد می‌رسد و مقصدی که دارد لزوماً درست نیست.

امّا در مقابل این مسلک– به اصطلاح خودم– مسلک تجمیع ظنون است. یعنی فقیه یک مؤلّفه‌هایی را می‌آورد که اگر هر یک را به طور جداگانه در نظر بگیرید، دلیل نیستند، ولی وقتی که کنار هم قرار می‌گیرند و به صورت حلقه حلقه می‌شوند، یک اطمینانی برای انسان می‌آورند یا از یک روایت معتبر کمتر نخواهند بود. به نظر این مجتهد این جا، مکان «الانصاف» است. مثلاً شما می‌بینید مرحوم شیخ در بحث اقتنای صور مجسّمه، برای قول کسانی که می گویند اقتنا و نگه‌داری صور مجسّمه جایز است، ترازویی آویزان می‌کند و هشت یا نه وجه می‌آورد که نتیجهٔ آن جواز خرید و فروش است و از آن طرف برای منع هم همین‌طور. دقّت که می‌کنید همه آن‌ها دلیل نیست به طوری که در مسلک اوّل یعنی مدرسه‌ای غلط است که آن‌ها را در بین ادلّه بیاورند، امّا این فقیه می‌آورد و در نهایت به یک قراری می‌رسد که به زعم خودش می‌توان فتوا داد. بهترین نامی که می شود برای این مسلک بگذاریم، «تجمیع ظنون» است، چون هر کدام به طور جداگانه دلیل نیست، ولی وقتی دست به دست هم می‌دهد به زعم او دلیل است. به همین علّت می‌بینید آن مسلک «سلیقه‌ای و کلاسیک» است، ولی اصابه به واقع در این مسلک به زعم باورمندانش بیشتر از آن روش خشک اصولی «صناعت محور» است.

یا بحث آیا شرط فاسد مفسد است؟ مرحوم شیخ این را مفصّل بحث می‌کند و جایی که دقیقاً می‌خواهد نظر دهد می‌گوید: الانصاف، یادم هست مرحوم ایروانی در حاشیه می‌گوید: این چه مدل بحث کردن است؟ شما که ادلّهٔ طرف مقابل را گفته‌ای و دلیل می‌آوری. این الانصاف دیگر چیست؟ سند پنجم



است؟ اگر سند پنجم نیست، پس چیست؟ باید جواب محقّقینی مثل ایروانی را با «روش‌شناسی و متدلوژی» داد. یعنی باید به آنها گفت روش شیخ چنین اقتضایی دارد که گاهی بعد از طرح ادلّه، بیان آنها و یا حتّی نقد ادلّۀ مخالف، باز هم چیزهایی در ذهنش باشد که بعداً ردیف می‌کند و نمی‌گذارد یک نظر قطعی بدهد و مطابق آنچه قبل از الانصاف بوده است را برگزار کند. من فکر می‌کنم با این توضیحات و مثال‌ها که در کتب فقهی شیخ بسیار وجود دارند، متوجّه شده باشید که هدف یک نویسنده در مسألۀ «روش شناسی اجتهاد» و انگیزه اش و طبیعتاً ثمراتی که این کار دارد چه می‌تواند باشد؟

ما در مکتب اصولی‌ها یعنی کسانی که به اصول فقه معتقدند، عمدتاً دو مکتب داریم:

یک مکتب را مدرسۀ صناعت محور و صغرایی - کبرایی می‌نامیم که این مکتب دارای مسلک و روشی است که به حجج نگاه می‌کند؛ اگر ادلّه، سند صحیح و دلالت داشت، فتوا می‌دهد و اگر سند یا دلالت نداشت، آن را کنار می‌گذارد و به سراغ اصول عملیه می رود یعنی با استنباط خیلی منضبط مدرسه‌ای و کلاسیک با صغری و کبری و نتیجه.

در مقابل این مسلک، به اصطلاح خودم مسلک تجمیع ظنون است. یعنی فقیه یک مؤلفه‌هایی را می آورد که اگر هر یک را به طور جداگانه در نظر بگیرید، دلیل نیستند؛ ولی وقتی که کنار هم قرار می‌گیرند و به صورت حلقه حلقه می‌شوند، یک اطمینانی برای انسان می آورند یا از یک روایت معتبر کمتر نخواهند بود. به نظر این مجتهد این جا، مکان «الانصاف» است.

بحث توصیفی از«ما کان» (آن‌چه وجود دارد) است. البتّه من در این جا به شما عرض کنم که بیشتر بحث را درون مذهبی انجام داده‌ام، یعنی در امامیّه، حتّی درون گروهی، یعنی یک اصولی را فرض کرده‌ام. به همین خاطر خیلی بحث اخباری- اصولی یا شیعی- غیر شیعی ندارم. یعنی یک فقیه امامی آن هم با پذیرش اصول فقه را در نظر گرفته‌ام، چون الآن نظر غالب این است. و از این که یک بحث کهول و کهنی از گذشته را زنده کنم، پرهیز کردم. با توجّه به این نکته «روش‌های موجود» را بررسی کرده‌ام و فصل مشبعی را به انتخاب گزینۀ مختار اختصاص داده‌ام و حالت بحث از توصیف و اخبار از «ما کان» بیرون رفته و رنگ نظریه پردازی به خود گرفته است و مدل مناسب ارائه شده است. پس می‌توانید نام دیگر کتاب مرا «اجتهاد، بایدها و نبایدها» بگذارید. یعنی گاهی فکر می‌کردم این نام را انتخاب کنم، چون روش‌های موجود را آسیب‌شناسی کرده‌ام، که چه ویژگی‌های مثبتی دارد و چه نقدهایی؟ مؤلّفه‌هایی که در اجتهاد معتبر است، حتی نبایدها در اجتهاد، یعنی بایدها و نبایدها و مسائل زیادی که ذکر نمی‌کنم و به همین مقدار اکتفا می‌کنم. ان شاء الله اگر توفیقی باشد که این کتاب را به یک جایی برسانم، خود دوستان، چگونگی آن را خواهند دید.

• تا اجتهاد: اگر ممکن است سرفصلهایی از این کتاب را -که در حال تألیف آن هستید -برای مخاطبین بیان فرمایید، چون یک بحث نوپاست و طلاب اطّلاع چندانی از این موضوع ندارند.

نوشته‌ای که مشغول آن هستم خیلی مفصّل است و اگر بخواهم همۀ سرفصل‌ها را عنوان کنم فرصت نمی‌شود. اما مهمترین سرفصلها عبارتند از برخی فصولی که گریز ناپذیر است مثل «مفهوم‌شناسیِ روش‌شناسی». اشاره کردید که روش‌شناسی بحث جدید و جوانی است و طبیعتاً اگر دقیق مفهوم‌شناسی نشود یک بنیان غلطی گذاشته می‌شود و بعد هم نمی‌شود جمعش کرد. بنا بر این بخشی از این کتاب یا فصلی از آن «مفهوم‌شناسیِ روش‌شناسی» است.

دوم «وارسی روش‌های موجود». در واقع یک

• تا اجتهاد: حضرت استاد! در مورد اهمّیّت موضوع توضیح فرمودید. به نظر شما آیا صلاح می‌بینید کرسی «روش‌شناسی» در حوزه دائر شود و چنین موضوعی مطرح گردد؟

یک بحث وظیفه بزرگان است و یک بحث وظیفه طلّاب. به عبارت دیگر، من فکر می‌کنم حوزه را سه گروه تشکیل می‌دهند: یک گروه در رأس قلّه ایستاده‌اند که «مراجع و اعاظم» هستند، گروهی در بدنه کوه و در طول آن هستند یعنی «اساتید و فضلا»، و جمع زیادی هم در دامنه آن قرار دارند، «طلّاب و محصّلین» در پایه‌های اوّل تا دهم یا کمی بالاتر. من برای ایستادگان بر قلّه نمی‌توانم تعیین تکلیف کنم و در این مقام هم نیستم. طلّابی هم که در دامنه هستند، نمی‌توانند از پس ارائهٔ متونی برای روش شناسی بر آیند و اگر هم ورود پیدا کنند، کار را ضایع می‌کنند. ولی اساتیدی که الآن در حوزه علمیه قم بیش از هزار نفر در حال تدریس هستند – طبق آمار دقیقی که داریم و حتی آدرس‌هایشان را هم داریم که برخی دوستان و نهادها داده‌اند – وظیفه دارند به این مباحث ورود پیدا کنند و در این زمینه متون خوبی را تهیه کرده، ارائه دهند و به مرور، کرسی‌های آزاداندیشی، نقد و نظریه‌پردازی تشکیل شود و در نهایت یک حجمی از درسها را به خودش اختصاص دهد. البتّه الآن این یک آرزوست و اگر افرادی یک مقدار کار کرده باشند، می‌توانند این‌کار را انجام دهند، ولی بعداً که متونی به وجود بیاید، حتماً لازم است. شما اشاره کردید به این که کرسی نظریه‌پردازی تشکیل شود یا نه؟ ولی من عرض می‌کنم اصلاً باید بخشی از متن درسها بحث روش‌شناسی باشد.

طلّابی که در دامنه هستند، نمی‌توانند از پس ارائهٔ متونی برای روش شناسی بر آیند و اگر هم ورود پیدا کنند، کار را ضایع می‌کنند ولی اساتیدی که الآن در حوزه علمیه قم بیش از هزار نفر در حال تدریس هستند، وظیفه دارند به این مباحث ورود پیدا کنند و در این زمینه متون خوبی را تهیه کرده، ارائه دهند و به مرور، کرسی‌های آزاداندیشی، نقد و نظریه‌پردازی تشکیل شود و در نهایت یک حجمی از درسها را به خودش اختصاص دهد.

• تااجتهاد: بعضی می‌گویند: اساساً نیاز به بحث روش‌شناسی نیست. چرا که قدما همین مباحث را در رئوس ثمانیه مطرح کرده‌اند. پاسخ حضرت‌عالی چیست؟

من نمی‌خواهم جسارت کنم، امّا کسی که این سخن را گفته، نه رئوس ثمانیه را فهمیده است و نه روش‌شناسی را. اوّلاً ما در رؤوس ثمانیه جایی برای روش‌شناسی نداریم. منظور ما از روش‌شناسی اجتهاد، «روش‌شناسی اجتهاد احکام» است و طرف ما هم متکفلان استنباط احکام فقهی هستند. این بحث از مسائل حجیم فلسفهٔ فقه است که ربطی به رئوس ثمانیه ندارد، هر چند این‌ها مجمع‌های مختصری دارند. مثل تعریف علم، تعریف موضوع، مسائل دانش، بنیان گذار دانش. امّا فلسفهٔ فقه یک دانش فرانگر به فقه است که کلّیّت فقه را محور قرار می‌دهد و در اطراف آن بحث می‌کند. حتّی در یک نگاه، «فلسفهٔ فقه» تمام مسائل اصول فقه را در خودش می‌بلعد و هضم می‌کند. یکی از مسائل فلسفهٔ فقه همان «متدلوژی استنباط» است. پس اگر کسی بخواهد این بحث را در بین رئوس ثمانیه بیاورد و یک کتاب جسیمی با عنوان «رئوس ثمانیه فقه» اینجا بیاورد، اشکالی ندارد، ولی رئوس ثمانیهٔ اصطلاحی به این قضیه روش‌شناسی ربطی ندارد.

• تااجتهاد: چرا با اهمّیّتی که این موضوع دارد، در حوزه مورد غفلت واقع شده است؟

سعی می‌کنم این چرایی را در چند مرحله پاسخ دهم.

مرحلهٔ اوّل این است که چقدر از مسائلی که پیشینیان گذاشته‌اند، برای آیندگان است؟ «کم ترک الاوّلون للآخرین شیئاً». شما فکر می‌کنید ما در اصول فقه به انجام رسیده‌ایم؟در فقه به انجام رسیده‌ایم؟ اگر از بنده بپرسید فقهاء چقدر کار کرده‌اند، می‌گویم هرچند خیلی کار کرده‌اند، ولی در فقه ده درصد کار شده است و نود درصد آن باقی مانده است. در اصول که این‌قدر متّهمش می‌کنند که چاق شده است، باید رژیم بگیرد، فشار خون و چربی دارد و متورّم شده است که از جهاتی هم درست است، ولی اگر فرصت بود به شما عرض می‌کردم که از سه دفتر اصول فقه، یک دفترش نوشته شده است و دو دفترش هنوز باقی مانده است. این روش‌شناسی هم یکی از آن باقی‌مانده‌هاست. اصلاً خود فلسفه‌های مضاف که امروزه برای دانش‌ها حیاتی است و حکم مادر را برای آن‌ها دارد، مثل فلسفه فقه که مادر روش‌شناسی اجتهاد است، چقدر مورد توجّه قرار گرفته است که فرزند او مورد توجّه قرار بگیرد؟

مرحلهٔ دوم این است که روش‌شناسی اجتهاد این‌طور هم نیست که کلاً مورد غفلت واقع شده باشد، بلکه مثل «کارتن خواب» است. یعنی چه؟ کارتن خواب به افرادی می‌گویند که جا ندارند و هر جا که مناسب باشد، کارتنی می‌اندازند و روی آن می‌خوابند. بحث متدلوژی هم «کارتن خواب» است و جا ندارد و شما در رسائل، کفایه و کتاب‌های قبل و بعد از آن‌ها، بحثی با این عنوان نمی‌بینید، ولی به شما عرض کنم که خیلی از مباحثش لابلای مباحث، مطرح شده است. مثلاً وقتی فقیهی استنباط می‌کند و بعد فقیه دوم استنباط او را نقض می‌کند سپس فقیه سوم به دفاع از فقیه اوّل می‌گوید: «این اشکال مبنوی است، چون او طبق مبنای خودش درست گفته و اشکال شما بر اساس مبنای خودتان است»، این دقیقاً یک بحث روش‌شناسی است. زیرا فقیه سوم هم روش استنباط فقیه اوّل را و هم روش استنباط فقیه دوم را شناسایی کرده است و به فقیه دوم اشکال می‌گیرد. از این موارد در لابلای مباحث فقهی و اصولی فراوان و به صورت کارتن خواب است.

این باور که انسان دیر به دنیا آمده است و دیگر کاری نمانده است و نظریه‌ای نمی‌تواند بدهد و نوآوری نمی‌تواند داشته باشد، او را به یک آسیب دیگر می‌اندازد که دائم در راه پیشینیان قدم برمی‌دارد و فقط تکرار می‌کند. البتّه راه گذشتگان تراث ماست و برای ما احترام دارد، ولی قدم زدن و توقّف در آن، ما را جلو نمی‌برد.

مرحلهٔ سوم این است که متأسفانه برای بحث‌های جدید که نیاز به نظریه‌پردازی و ابتکار داریم، همواره با کمبود نیرو روبرو هستیم. یعنی افراد دوست دارند در همان مسیری که قرار دارند حرکت کنند. حالا یک زخمی هم به بعضی از مباحث بزنند یا ترمیمی هم بنمایند. به همین خاطر می‌بینیم که اقبال به مسائل گذشته بیشتر است تا مسائل جدید. الآن طلّاب مدرسهٔ فاخر خودتان چقدر نسبت به این بحث‌ها عنایت دارند و توجّه می‌کنند؟ همچنین مدارس مشابه مدرسهٔ شما؟ جالب این است که اگر افرادی هم وارد شوند، تخطئه می‌شوند و تصدیق نشده ردّ می‌شوند. در هر صورت من فکر می‌کنم اینها عواملی باشند که وجود دارند و ان شاءالله حل می‌شوند.

• **تا اجتهاد: در علوم معمولاً از سه اصطلاح «روش، مبنا و دلیل» استفاده می‌شود. لطفاً در مورد هر یک توضیحی بیان فرمایید.**

در حوزه، ما خیلی بین «منبع و دلیل» نمی‌توانیم بگوییم تفاوت وجود دارد. معنای دلیل معلوم است. یعنی «سندی» که فقیه در استنباط به آن اعتماد می‌کند و فتوا می‌دهد. به همین خاطر شما می‌توانید بگویید سند، دلیل، مدرک. منبع هم گاهی به همین معنا به کار می‌رود. مثلاً وقتی می‌گویند منابع استنباط چهار چیز است یعنی ادلّه. چنانچه گاهی می‌گویند مبنا «مبانی تکملة المنهاج». مبنا هم اگر اضافه می‌کردید جا داشت.

ولی اگر خواسته باشند این مفاهیم را دقیق به کار ببرند، دلیل به همین معنایی که گفتم یعنی همان سند یا مدرک است. مثل: قرآن یا سنت در فقه.

منبع یعنی آن سرچشمهٔ اعتبار که در دین ما ارادهٔ الله است، به این معنا که منبع جوشش و خاستگاه شریعت است، چون ارادهٔ الله، منبع است که از آن به الزام می‌رسیم و باید اطاعت کنیم. یا نهادی که خداوند قرار می‌دهد و در واقع منبع و سرچشمهٔ اعتبار و لزوم همان است.

روش، «منطق استنباط» است. مثلاً شما بحثهایی که در اصول فقه می‌خوانید روش استنباط را به شما می‌آموزد. لذا به اصول فقه منطق استنباط می‌گویند و همانطور که می‌دانید اصلاً منطق یک علم روشی برای استدلال و استنباط است. پس روش منطق استنباط، متد استنباط، کیفیّت استنباط است. منبع سرچشمه اعتبار و جوشش است که در دین ما همان ارادهٔ الله است و دلیل آن اسنادی است که فقیه استنباط می‌کند. من این بحث را در فقه و عرف توضیح داده‌ام و اگر کسی بخواهد می‌تواند مراجعه کند. البتّه روش را در آنجا شرح نداده‌ام ولی در بحث روش‌شناسی اجتهاد آمده است.

• **تا اجتهاد: در امر آموزش و پژوهش چه ضعف‌ها و آسیب‌هایی می‌بینید؟ به طلّاب چه توصیه‌ای دارید؟**

به اختصار عرض می‌کنم. این که من بروم سراغ این که مدیریت حوزه چگونه است؟ آموزش چگونه است؟ کتابها چه مشکلی دارد؟ فکر می‌کنم اینها یک بحث

کلیشه‌ای شده است و به وفور هم در مصاحبه‌ها می‌بینید که هم پرسیده شده و هم جواب داده شده است. اجازه بدهید من قدری جدیدتر صحبت کنم که غیرکلیشه‌ای باشد.

یک بحث این است که بسیاری از طلّاب ما حتی اساتید باورشان این است که دیر به دنیا آمده‌اند به این معنا که می‌گویند همه کارها انجام شده است و ما می‌خواهیم چه کار کنیم؟ یکی از دوستان ما که از اساتید حوزه است می‌گفت که بعد از آیت الله خوئی آیا کاری در فقه مانده است؟ این به معنای این است که من دیر به دنیا آمده‌ام! ای کاش قبل از آیت الله خویی به دنیا آمده بودم! این باور که انسان دیر به دنیا آمده است و دیگر کاری نمانده است و نظریه‌ای نمی‌تواند بدهد و نوآوری نمی‌تواند داشته باشد، او را به یک آسیب دیگر می‌اندازد که دائم در راه پیشینیان قدم برمی‌دارد و فقط تکرار می‌کند. البتّه راه گذشتگان تراث ماست و برای ما احترام دارد، ولی قدم زدن و توقّف در آن، ما را جلو نمی‌برد. اگر کسی بخواهد باید باورش بشود که هنوز کار زیاد مانده و دیر به دنیا نیامده است و می‌تواند نظریه‌پردازی کند و نوآوری داشته باشد.

مطلب سوم بعد از باور دیر به دنیا آمدن و تکرار راه گذشتگان، ساده‌انگاری در آموزش و پژوهش است. من به شما عرض کنم و حتماً هم منتشر کنید که من با این که طلبه‌های پایه ۷ و۸ و۹ در مسیر پژوهش بیفتند، به شدت مخالفم. نمی‌توانید به من بگویید تو خبر نداری و بی اطّلاع هستی و دستی در پژوهش نداری. این را حدّاقل به من نمی‌شود گفت. من الآن خبر دارم که در بعضی مدارس به طلاب سال سوم و چهارم گفته می‌شود که قلم به دست بگیرید! مطلب بنویسید! مقاله بدهید! آنها هم چیزی سرهم برهم می‌کنند. مثل کسی که حمد و سوره را غلط یاد می‌گیرد و مدتها بعد باید سعی کند آن را تصحیح کند. ساده‌انگاری پژوهش، تحقیق و البتّه آموزش یک آسیب است.

مطلب چهارم این که ما خیلی وقت‌ها از روبناها صحبت می‌کنیم و از بنیان‌ها غافل می‌شویم. گفتگو از روبناها و وانهادن بنیان‌های خیلی از بحث‌ها مثل ساختمانی است که روی



زمین ساخته شده است و بالا آمده است. بعضی وقت‌ها هم که روی نمک و برف بنا می‌شود، معلوم است که عاقبتش چه می‌شود؟ ساختمانی می‌تواند مقاومت کند که بنیانش قویّ باشد. مثال زیاد دارد، ولی الآن وقت نیست.

مطلب پنجم گریز از نوآوری و نظریه‌پردازی به دلیل ترس از غلطیدن در ورطه بدعت و هنجارشکنی است. یعنی خود این ترس که من که این سخن را می‌گویم، نکند به جایی زخمی بزند، البتّه نباید هنجارشکنی شود، ولی در عین حال نباید هم از نظریه‌پردازی پرهیز داشته باشد.

مطلب ششم مطالعه اتمیک و غیرسیسماتیک در مجموعه شریعت بالمعنی الاعمّ است. اگر کسی خواسته باشد در آموزش فقه موفّق باشد، باید در شریعت بالمعنی الاعم که مجموعه دین است و شریعت بالمعنی الاخص که فقط احکام است، یک مطالعه نظام‌وار و سیستماتیک داشته باشد نه اتمیک و بریده بریده، مثل جزایر پراکنده از هم تا فقط از برخی آسیب‌ها برهد. البتّه هر کدام از موضوعاتی که برشمردم خود، موضوع یک مصاحبه است که می‌توانید یادداشت کنید و از دیگر اساتید بپرسید.

اگر کسی خواسته باشد در آموزش فقه موفّق باشد، باید در شریعت بالمعنی الاعم که مجموعه دین است و شریعت بالمعنی الاخص که فقط احکام است، یک مطالعه نظام‌وار و سیستماتیک داشته باشد نه اتمیک و بریده بریده، مثل جزایر پراکنده از هم تا فقط از برخی آسیب‌ها برهد.

• *تا اجتهاد*: **با تشکر از این که وقتتان را در اختیار ما قرار دادید.**



پژوهش فقهی

احمد آهنی

سال پنجم درس خارج

مدرسۀ فقهی امام محمد باقر 7



چکیده

در این نوشتار بعد از ذکر اقوال و بررسی ادلّۀ موجود به این نتیجه می‌رسیم که با توجّه به عدم تمامیت ادلّۀ قول به «اشتراط تبیُّن فعلی» و با توجّه به این که این موضوع از موضوعات مبتلابه جامعه بوده است و در عین حال ائمّه : و سایر فقهاء در قرون گذشته حتی اشاره‌ای کوتاه به این بحث نکرده‌اند و حتی امام 7 در جواب سائل در روایت علی بن مهزیار به این اختلاف اشاره‌ای نمی‌فرمایند، روشن می‌شود که فرقی در هنگام طلوع در بین شب‌ها وجود ندارد.

بخش اوّل

مقدّمه

همانطور که در کتب مفصّله ذکر شده است حرکتِ ظاهری خورشید(گردش زمین به دور خود در مقابل خورشید) در دین اسلام، در زمان اعمال مهم عبادی مکلفین مؤثر می‌باشد، امّا در در هنگام طلوع فجر که آغاز وقت نماز صبح و روزه می‌باشد در برخی شب‌ها مانعی رخ می‌دهد که باعث تأخیر در ظهور این پدیده می‌شود.

به عبارت دیگر طلوع فجر و سفیدی آن در شب‌هایی که ماه به سمت کامل شدن می‌رود یا از

کمال به سمت نقصان روی می‌آورد، در زمانی که در شب‌های قبل رؤیت می‌شده، قابل رؤیت نیست، لذا این مسأله مورد بحث واقع شده است که عدم رؤیت فجر باعث تأخیر وقت فجر می‌شود یا نه؟

آیا احتمال دارد که سفیدی نور ماه مانع تولّد و تحقّق سفیدی فجر شود یا فقط مانع تبیُّن آن است و اگر مانع تبیُّن است، آیا تبیُّن فعلی موضوع احکام است یا تبیُّن تقدیری

به عبارت دیگر آیا احتمال دارد که سفیدی نور ماه مانع تولّد و تحقّق سفیدی فجر شود یا فقط مانع تبیُّن آن است و اگر مانع تبیُّن است، آیا تبیُّن فعلی موضوع احکام است یا تبیُّن تقدیری هم کافی است.

ضرورت بحث

با توجّه به این که متقدمین از فقهاء به این بحث متعرض نشده‌اند و در زمان‌های متأخّر به صورت محدود به این بحث پرداخته شده است به نظر می‌رسد که لازم باشد ابعاد این بحث از حیث لغوی و اقوال متأخرین و همچنین از نظر روایات با تأمل بیشتری مورد بحث قرار گیرد.

نکتهٔ دیگری که به اهمیت این بحث اضافه می‌کند کثرت ابتلاء مکلفین به این مسأله می‌باشد که با توجّه به وقوع این پدیده در حدود ده روز، پرداختن به زوایای بحث خالی از منفعت نخواهد بود.

فصل اوّل: توضیح لغات

لغت اوّل: «فجر»

در مورد موضوع له ومعنای فجر می‌توان دو قول را ذکرکرد.

قول اوّل

در کتب لغت معانی مختلفی برای فجر ذکر شده است مانند نور صبح[۱] صبح[۲]، شکافتن[۳]، شکافته شدن ستون صبح[۴]، ظاهر شدن نورصبح از تاریکی شب[۵]، و معانی دیگر، امّا با مراجعه به مصادیق این لفظ و کاربردهای آن، می‌توان معنای واحدی را برای «فجر» در نظر گرفت که در تمامی معانی گذشته وجود داشته باشد و آن معنا «شکافتن یا شکافته شدن»[۶] است که سایر معانی مرتبط با آن می‌باشد مثلا به «پدید آمدن نور صبح از تاریکی شب» به این علّت فجر گفته می‌شود که نور خورشید تاریکی شب را می‌شکافد و یا به این علّت به «صبح» اطلاق فجر شده که در اوائل صبح این شکافتن اتفاق می‌افتد و همین طور در سایر معانی.

با توجّه به این نکته روشن می‌شود که اطلاق مادّهٔ فجر در بعضی مصادیق آن به همین علّت است که در آنها شکافتن وجود دارد مانند اطلاق «فجر» در هنگامه اذان صبح.

قول دوم[۷]

قائل علاوه بر معنای «شکافتن» که در قول اوّل ذکر شد، جزئی دیگر را به آن اضافه کرده است به نظر ایشان فجر دارای معنای مرکبی است که علاوه بر شکافتن، شیئی هم از این شکاف ظاهر شود و این تفاوت بین معنای «فجر» و سایر مشابهات آن به معنای شکافتن می‌باشد از جمله «الفجّ، الفرج، الفتح، الفجو، الفلق، الشقّ»

صاحب این نظر شواهدی نیز برای رأی خود می‌آورد از جمله آیاتی از قرآن مانند:

﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعاً﴾[۸]

﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً﴾[۹]

۱.لسان العرب، ج ۵، ص ۴۵
۲.کتاب العین، ج ۶، ص ۱۱۱
۳.الفائق فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۷ و المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۴۶۲
۴.تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۷، ص ۳۳۸ به نقل از جوهری
۵.معجم الوسیط، ص ۶۷۵
۶.قاموس قرآن، ج ۵، ص ۱۵۲
۷.التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، ص ۳۱
۸. الاسراء، ۹۰.
۹. القمر، ۱۲.

﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجارَةِ لَما يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهارُ﴾[10]

﴿فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً﴾[11]

در لغت اگر این ماده در معنای تبیُّن استفاده شود باید بالفعل تبیُّن حاصل شده باشد و تبیُّن تقدیری کفایت نمی‌کند زیرا در این صورت می‌توان گفت که تبیُّنی صورت نپذیرفته است

که در این آیات منظور از ماده فجر انشقاق زمین و سنگ و ظهور چشمه و نهر می‌باشد.

در ادامه، مؤیّداتی نیز توسط ایشان آورده می‌شود مثل اطلاق فجور به گناهانی مثل کذب، فسق و سایر معاصی که به کثرت رسیده باشد است که این اطلاق به آن جهت است که شخص کاذب و فاجر، راه حق و تقوی را شکافته و از او فسق و عدوان ظاهر گشته است.

بنابراین «فجر» به معنای «شکافته شدن تاریکی شب و ظهور نور خورشید» است.

لغت دوم: «تبیُّن»

غرض از تحقیق پیرامون معنای «تبیُّن» این است که روشن گردد آیا «تبیُّن» ظهور در تبیُّن «حسی و فعلی» دارد و یا این که شامل «تبیُّن تقدیری» هم می‌شود.

برای ماده «بین» چند معنا ذکر شده است. معنای اوّل «فصل و جدائی» است[12] معنای دوم «ظهور و انکشاف»[13] و معنای سوم، «بُعد و دوری» است[14] و معنای چهارم «وصل و اتصال» است[15] امّا با توجّه به موارد استعمال روشن می‌شود که می‌توان معنای اوّل، دوم و سوم را به یک معنا بازگرداند که در حقیقت این همان معنای صحیح ماده می‌باشد.[16]

معنای حقیقی این ماده، همان «انکشاف و ظهوری است که بعد از ابهامی حاصل شده که این ابهام نتیجهٔ فصل و جدائی دو شیء بوده است»[17] به عبارت ساده‌تر اگر دو چیز از هم جدا شوند در ابتدا مبهم است ولی بعد از جدائی، هر کدام دارای شکل و ظاهری غیر از ظاهر سابق می‌شوند مثلاً دست هنگامی که متصل به بدن باشد، ابهامی در شکل واقعی او وجود دارد که این ابهام هنگام جدائی دست از بدن، از بین می رود و شکل واقعی‌اش ظاهر می‌شود.

به عبارت دیگر بیان، بینونة و تبیان همه از «بین» بمعنی «وسط»اند. و چون وجود «وسط» توأم با «انفصال، ظهور و انقطاع» است لذا «بان» را هم به معنای «انفصال» و هم به معنای «ظهور و انکشاف» استفاده می‌کنند! مثلا می‌گویند: «بان الشَّیءُ عن الشَّیء» یعنی «قطع شد». و گویند: «بان الشّیء بیانا» یعنی «آشکار و روشن» شد.

بنابراین می‌توان گفت که معنای این ماده «ظهور و انکشافی است که ناشی از جدائی و انفصال باشد» و در معنای این ماده هر دو جهت باید رعایت شود بنابراین معنای این ماده «انفصال تنها» و یا «ظهور تنها» نیست.

البتّه در این زمینه مبنای دیگری هم وجود دارد که به خاطر همین اشتراک در معانی گذشته قائل شده‌اند که می‌توان این ماده را در هر یک از این معانی به طور جداگانه استعمال کرد.[18]

اما به هر حال این نکته معلوم می‌شود که در لغت اگر این ماده در معنای تبیُّن استفاده شود باید بالفعل تبیُّن حاصل شده باشد و تبیُّن تقدیری کفایت نمی‌کند زیرا در این صورت می‌توان گفت که تبیُّنی صورت نپذیرفته است و همانطور که در

---

۱۰. البقره، ۷۴.
۱۱. البقره، ٦۰.
۱۲.لسان العرب، ج ۱۳، ص ٦۲ و المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۷۰
۱۳.الصحاح- تاج اللغة صحاح العربیة، ج ۵، ص ۲۰۸۲ و معجم مقائیس اللغة، ج ۱، ص ۳۲۷
۱٤.معجم مقائیس اللغة، ج ۱، ص ۳۲۷
۱۵.لسان العرب، ج ۱۳، ص ٦۲
۱٦.معنای چهارم هم قابل انطباق بر سه معنای دیگر هست که در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۱، ص ۳٦۷ این طور آورده است: «و أمّا معنی الوصل: ففی مورد یتوقّف التبیّن علی الفصل ثمّ الوصل، کما فی البیان بمعنی الفصاحة، فلا بدّ فیه من استخراج کلمات ثم وصلها و نظمها بالنسق البدیع.»
۱۷.الباء و الیاء و النون أصلٌ واحدٌ، و هو بُعْدُ الشَّئ و انکشافُه. معجم مقائیس اللغة، ج ۱، ص ۳۲۷
۱۸.مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۵٦

کتب مفصله اصولی بیان شده است صحّت سلب و تبادر علامت حقیقی بودن معنا می‌باشد.

فصل دوم: ذکر اموری که به عنوان پیش‌زمینه باید بحث شود

امر اوّل: تعیین شب‌های مهتابی

نور ماه در شب‌های مختلف دارای شدّت و ضعف است زیرا در برخی شب‌ها ماه قبل از تولّد فجر غروب می‌کند امّا در شب‌های دیگر تا مدتی بعد از تولّد فجر هنوز غروب نکرده است و لذا در چنین شب‌هایی که نور ماه زیاد است – که از این شب‌ها به «لیالی مقمره» یا «لیالی بیض» تعبیر می‌شود – مانعی برای رؤیت و یا تولّد فجر به وجود می‌آید.

اما پرسشی که در اینجا قابل طرح است این است که این شب‌ها در چه ایامی از ماه قمری واقع شده‌اند؟

برخی قائلند که از شب دوازدهم شروع می‌شود و تا شب بیست و چهارم ادامه می‌یابد[19] و عدّه‌ای دیگر قائلند که از شب سیزدهم شروع می‌شود و تا اواخر ماه ادامه می‌یابد.[20]

امر دوم: تفاوت نور ماه و ابر در مانعیت

اختلافی که در بین فقهاء در لیالی مقمره وجود دارد در شب‌های ابری که ابر مانع رؤیت فجر می‌شود، وجود ندارد. پس باید بحث شود علّت این تفاوت چیست و این که چرا بین مانعیت نور ماه از فجر و مانعیت ابر از رؤیت آن فرق گذاشته شده است؟

این مسأله دارای پیشینهٔ نسبتاً جدیدی نسبت به سایر مسائل فقهی می‌باشد، زیرا اوّلین کسی که متعرض این بحث شده است، مرحوم صاحب جواهر می‌باشد

در این زمینه سه قول مطرح است

قول اوّل

مانعیت نور ماه و ابر از رؤیت فجر متفاوت هستند و بیان این تفاوت احتیاج به ذکر دو مقدّمه دارد:

• مقدّمهٔ اوّل: معلوم است که نور فجر بر فرض وجود نور ماه دارای وجود تقدیری است، یعنی بنابر فرض عدم نور ماه، فجر دارای وجود است.

• مقدّمهٔ دوم: هر چیزی که رؤیتش ممکن نباشد امّا صفت وجود بر آن حمل شود دارای وجود فعلی است، نه تقدیری.

بنابراین دو مقدّمه، هرچند نور فجر بنا بر هر دو فرضِ مانعیت – یعنی مانعیت بوسیله نور ماه و مانعیتِ بوسیله ابر – قابل رؤیت نیست، امّا بنا بر فرض مانعیت ماه، وجود فعلی بر فجر حمل نمی‌شود، زیرا نور ماه مانع تحقّق و تولّد فجر می‌شود به عبارت دیگر نور ماه مانع می‌شود که سفیدی فجر به وجود بیاید ولی ابر فقط مانع رؤیت فجر است نه تولّد آن.[21]

قول دوم[22]

فرقی بین این دو مانع وجود ندارد و هیچکدام مانع از تحقّق فجر نمی‌شود، حتی نور ماه، به این دلیل که نور ماه مانند نور چراغی است که دارای اثر و نور زیاد است و با وجود این نور زیاد، نورهای ضعیف قابل رؤیت نیست و حتی انسان گمان می‌برد که اصلاً نوری غیر از نور قویّ چراغ وجود ندارد، در حالی که این طور نیست و در آن مکان، نورهای مختلفی وجود دارد منتهی نور زیادِ چراغ، مانع رؤیت نورهای دیگر شده است نه مانع تولّد و تحقّق آنها و در محل بحث هم همین طور است که نور ماه مانع رؤیت است به خاطر غلبه‌ای که در نور ماه نسبت به نور فجر وجود دارد.

۱۹.ثلاث رسائل (للفاضل)، ص ۱۸۲و مجله فقه اهل بیت، ج ۴۲، ص ۱۰۹

۲۰.الرسائل العشرة (للإمام الخمینی)، ص ۱۹۹:
أنّ الفجر فی اللیالی المقمرة من اللیلة الثالثة عشرة إلی أواخر الشهر یتأخّر عن غیرها قریب عشر دقیقات أو أقلّ أو أکثر

۲۱.هیویات فقهیة، ص ٢١٤

۲۲.ثلاث رسائل، ص ١٩٤

• اشکال

فرقی بین این دو، وجود دارد که دائمی‌بودن نور ماه است در حالی که ابر، مانعی است متغیّر، و معلوم نیست که در چه شب‌هایی رخ می‌دهد درحالی که غلبهٔ نور ماه دارای وقت منظم و دائمی است که قابل تغییر نیست.

• جواب[23]

اول: نور ماه هم به لحاظ طبیعت ایّام، عارضی است.

دوم: بر فرض که نور ماه دائمی‌باشد می‌توان ادّعا کرد که مانعیت ابر هم دائمی است مخصوصا در شهرهایی که در زمستان همیشه همراه با ابر هستند.

امر سوم: ثمرات بحث

این بحث در چند مسأله دارای اثر است:

۱. تعیین ابتدای وقت فریضهٔ نماز صبح.

۲. امتداد در وقت نماز عشاء و یا همراه با مغرب: که پایان این نمازها منوط به نیمه شب است و نیمه شب با توجّه به هنگام اذان مغرب و اذان صبح محاسبه می‌شود.

۳. نافلهٔ صبح که ابتدای وقت آن طبق اختلاف موجود نیمهٔ شب یا فجر اوّل است.[24]

٤. ابتدای وقت امساک در روزه و ابتدای حرمت اکل و شرب. [25]

بخش دوم: بررسی اقوال

این مسأله دارای پیشینهٔ نسبتاً جدیدی نسبت به سایر مسائل فقهی می‌باشد، زیرا اوّلین[26] کسی که متعرض این بحث شده است، مرحوم صاحب

برخی فقهاء هم چون علّامه محمد حسین کاشف الغطاء و مرحوم امام خمینی 1 قائل به وجوب تأخیر اداء نماز صبح در لیالی مقمره شده‌اند.

از طرف دیگر عده‌ای از فقهاء هم چون مرحوم آیت الله بروجردی، مرحوم آیت الله سید احمد خوانساری، مرحوم آیت الله خوئی این نظریه را قبول ندارند و قائل به اشتراط تبیُّن فعلی نشده‌اند.

جواهر[27] می‌باشد که بعد از ذکر روایت علی بن مهزیار قائل به استحباب تأخیر در این شب‌ها شده است.

بعد از ایشان مرحوم حاج آقا رضا همدانی در «مصباح الفقیه» به بررسی این مسأله پرداخته است، ایشان می‌فرماید:

«مقتضی ظاهر الکتاب و السنّة و کذا فتاوی الأصحاب اعتبار اعتراض الفجر و تبیّنه فی الأفق بالفعل.»[28]

ایشان وجوب تأخیر اداء نماز صبح در لیالی مقمره را لازم شمرده است و برخی فقهاء هم چون علّامه محمد حسین کاشف الغطاء [29]و مرحوم امام خمینی 1 [30] قائل به وجوب تأخیر اداء نماز صبح در لیالی مقمره شده‌اند که مرحوم امام خمینی 1 به طور مبسوط به این بحث پرداخته اند.

از طرف دیگر عده‌ای از فقهاء هم چون مرحوم آیت الله بروجردی[31]، مرحوم آیت الله سید احمد خوانساری[32]، مرحوم آیت الله خوئی[33] این نظریه را قبول ندارند و قائل به اشتراط تبیُّن فعلی نشده‌اند و در میان ایشان مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی بر این نظر ادعای شهرت نموده‌اند.[34]

بنابراین هر دو دسته مشهور اصحاب را موافق نظر خود می‌دانند. می‌توان بین این دو ادّعا در شهرت این طور جمع کرد که کسانی که مشهور را موافق با قول «اشتراط تبیُّن فعلی» گرفته اند، ظواهر کلام مشهور که طلوع فجر را ملاک در دخول وقت نماز و امساک روزه گرفته اند، حمل بر طلوع فجر

۲۳.هیویات فقهیة، ص ۲۲۱

۲٤.توضیح المسائل (المحشّی- للامام الخمینی)، ج ۱، ص ٤۲۹

۲٥.ثلاث رسائل (للفاضل)، ص ۱۸۲

۲٦.این مسأله در برخی کتب اهل سنت مطرح شده و نسبت به شیعیان دارای قدمت بیشتری است هر چند به طور مفصل عنوان نشده است. ر.ک. به «بلوغ المرام من ادلة الاحکام»، ج ۱، ص٤۱.

۲۷.جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۷، ص ۹٦

۲۸.مصباح الفقیه، ج ۹، ص ۱۳٤

۲۹.العروة الوثقی ۲: ۲٥۳. تعلیقة کاشف الغطاء.

۳۰.رسالة فی تعیین الفجر فی اللیالی المقمرة.

۳۱.نهایة التقریر، ج ۱، ص ۱٤۸

۳۲.جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۲٤۲

۳۳.التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة، ج۱، ص ۲۸٤

۳٤.ثلاث رسائل (للفاضل)، ص ۲۰۷

حسی کرده‌اند، هرچند در کلامشان تصریح به این رأی نکرده‌اند، امّا همانطور که ظواهر ادلّه را حمل بر تبیُّن فعلی کرده‌اند، بالتبع کلام ایشان را هم که بر گرفته از احادیث و روایات است بر این مبنا و نظر حمل کرده‌اند.

اما کسانی‌که مشهور را «مخالف» با نظر «اشتراط تبیُّن فعلی» گرفته‌اند به ظواهر کلام مشهور و عدم تصریح ایشان بر قول به اشتراط و عدم ذکر این فرع در شب‌های مهتابی اکتفاء کرده‌اند.

بخش سوم

فصل اوّل: بررسی ادلّهٔ قول «اشتراط تبیُّن فعلی»

قائلین به «اشتراط تبیُّن فعلی» در هنگام اذان صبح و تأخیر وقت اذان نسبت به شب‌های قبل به ادلّهٔ زیر تمسّک کرده‌اند:

دلیل اوّل

با توجّه به معنای لغوی «فجر» که در کتب لغویین ذکر شده است، باید عمل «شکافتن» صورت پذیرد تا فجر برآن صدق کند درحالی که در لیالی مقمره به خاطر وجود نور ماه این عمل محقّق نمی‌شود و می‌توان ادّعا کرد که عرفاً «فجر» در این لیالی در آن هنگام محقّق نیست.

جواب

با توجّه به دو قول گذشته در معنای فجر[۳۵]معلوم شد که «فجر» چه به معنای اوّل باشد چه به معنای دوم، نه در عرف لغویین و نه در قرآن، «تبیُّن نور خورشید به طوری که بالفعل دیده شود» در معنای آن وجود ندارد، به عبارت دیگر اگر نور خورشید در هنگام صبح، تاریکی شب را بشکافد، فجر تحقّق پیدا کرده است چه مانعی برای رؤیت آن وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد.

بله، اگر قائل شویم در «لیالی مقمره» این عمل «شکافتن» محقّق نمی‌شود و صدور آن همراه با تأخیر است، این استدلال تمام است، امّا در گذشته بیان شد[۳۶] که نور ماه مانع تولّد نور خورشید نیست بلکه همچون نور قوی است که اثر آن باعث می‌شود نور ضعیف دیده نشود.

دلیل دوم: استدلال به آیهٔ شریفه

(... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...) (بقره/۱۸۷)[۳۷]

طریقهٔ استدلال به آیه بر اشتراط تبیُّن فعلی

تقریب اوّل

فجر دارای حقیقت شرعیه است.[۳۸]

این تقریب احتیاج به سه مقدّمه دارد:

۱. این که «من» در «من‌الفجر» یا «بیانیه» است و یا «نشویه» و بنابر هردو صورت، استدلال تمام است.

۲. «من» چه به معنای «نشویه» باشد و چه به معنای «بیانیه»، متعلق آن باید نفس «تبیُّن» دو خط باشد نه فقط «الخیط‌الابیض»، به این معنا که «فجر» یعنی امتیاز دو خط از یکدیگر، نه این که منظور از «خط سفید» همان «فجر» است، زیرا ظاهر آیه این است که امتیاز دو خط از یکدیگر فجر است، نه این که فجر شیئی دیگر است و الّا سزاوار بود که «من الفجر» بعد از «الخیط‌الابیض» قرار گیرد در حالی که در انتهاء کلام آمده است.

به عبارت دیگر «من» متعلق به «تبیُّن» باشد که در این صورت معنای آیه این می‌شود که «تبیُّن خط سفید از سیاه باید ناشی از سفیدی فجر باشد یا تبیُّن دو خط همان فجر است» نه این که متعلق به «الخیط الابیض» باشد که در این صورت معنای آیه این

۳۵.ر.ک. به همین مقاله، ص ۳۸

۳۶.ر.ک. به همین مقاله، ص ۴۰

۳۷.أنّ الخیط الأبیض هو الفجر الصادق الذی یشبه الخیط لقلّة عرضه و هو بنحو أفقی فی السماء و یتزاید شیئاً فشیئاً. و أنّ الخیط الأسود عبارة عن اللیل و عبّر عنه بالخیط أیضاً لوجهین أمّا للمشاکلة، «قال الخطیب القزوینی فی تلخیص المفتاح: المشاکلة و هی ذکر الشیء بلفظ غیره لوقوعه فی صحبته تحقیقاً أو تقدیراً (مختصر المعانی، ص ۱۹۰)» التی من المحسنات البدیعیة التی ذکرت فی المطول و المختصر بمعنی أنه لمّا عبّر عن الفجر بالخیط الأبیض عبّر عن اللیل بالخیط الأسود للمشاکلة فی التعبیر و إمّا للمقایسة بین الخط الأبیض و ما یشغل من اللیل فإنّ الخیط الأبیض یشغل بمقدار خیط أسود من اللیل و أنّه یزول بالخیط الأبیض مثله من السواد و هذا الوجه یمکن استفادته من المجمع بالتأمّل و إن لم أقل أنه یرید ذلک جزماً. ثلاث رسائل (للفاضل)، ص ۱۸٦

۳۸.مجلهٔ فقه أهل البیت : (بالعربیة)، ج ٤۲، ص ۱۱۳

می‌شود که «هنگامی روزه شروع می‌شود که خط سفیدی که سفیدی آن از سفیدی فجر ناشی است از خط سیاه متمایز باشد».

۳. عناوین ماخوذه در موضوعات احکام ظهور در موضوعیّت و فعلیت دارند بنابراین «تبیُّن» همانطور که موضوعیّت دارد همانطور هم ظهور دارد در این که باید «تبیُّن فعلی» صورت بگیرد نه تقدیری و بر فرض عدم وجود نور ماه.

عناوین ماخوذه در موضوعات احکام ظهور در موضوعیّت و فعلیت دارند بنابراین «تبیُّن» همانطور که موضوعیّت دارد همانطور هم ظهور دارد در این که باید «تبیُّن فعلی» صورت بگیرد

با توجّه به سه مقدّمه فوق روشن می‌شود که فجر در لسان شارع ناشی است یا عبارت است از همان تبیُّن دو خط به طور فعلی، نه تقدیری، در حالی که فجر در لسان عرف، رسیدن خورشید به درجه‌ای خاص از زمین است که نور خورشید موجب «شکافتن» تاریکی شب در افق شود و این دو در برخی شب‌ها با هم اتفاق می افتد و در برخی شب‌ها فجر شرعی متأخّر از فجر عرفی است.

به عبارت دیگر فجر دارای واقعی غیر از «امتیاز و تبیُّن» دو خط به طوری «حسی و فعلی» از یکدیگر نیست و در این صورت معنای آیه این است که بخورید و بیاشامید تا هنگامی که خط سفید از خط سیاه متمایز گردد که این تمایز همان فجر است و یا به این صورت که بخورید و بیاشامید تا هنگامی که تمایز خط سفید از سیاه ناشی از سفیدی فجر باشد، و در هر دو صورت هنگام نماز صبح و ابتداء روزه منوط است به «تبیُّن فعلی»، که در لیالی مقمره نسبت به شب‌های دیگر با تأخیر اتفاق می‌افتد.

بنابراین، این آیه دلالت دارد بر این که حقیقت فجری که موضوع حکم است امری غیر از «تبیُّن بیاض در افق» نیست، پس موضوع، امری است بسیط و غیر مرکب که عبارت است از «تبیُّن و تمیز»، و واضح است که در «لیالی مظلمه» فجر طبیعی و شرعی، در یک زمان حاصل می‌شود ولی در «لیالی مقمره» این دو در یک زمان محقّق نمی‌شود، بخاطر عدم امکان تبیُّن فجر و رؤیت نورش در این شب‌ها. پس فجر شرعی متأخّر است از فجر طبیعی.

• اشکال اوّل بر استدلال به آیه

این اشکال ضرری به استدلال وارد نمی‌آورد امّا جزئی از مقدّمهٔ اوّل را که معنای نشویه باشد باطل می‌سازد و در ادامه در مورد مقدّمه دوم مورد استفاده قرار خواهد گرفت و لذا به بررسی معانی «من» می‌پردازیم:

چند معنا برای «من» در «من‌الفجر» بیان شده است:

۱. تبعیض[۳۹]

در این صورت «من» متعلق به «الخیط‌الابیض» است و معنای آیه این می‌شود که «حتی یتبیُّن الخیط الابیض الذی هو بعض الفجر...»

و نهایت گفتاری که در این معنا می‌توان گفت این است که فجر صادق در هنگام آغاز، مانند خط سفید باریکی است که دارای عرض کمی می‌باشد و همانطور که خورشید به افق نزدیک می‌شود این خط آرام آرام بزرگتر می‌شود.[۴۰]

همانطور که بعضی از بزرگان نیز این معنا را بعید شمرده‌اند.[۴۱] این معنا با این اشکال مواجه است که معیار در «مِن» تبعیضیه این است که در عوض آن بتوان کلمه «بعض» قرار داد و این امر در آیهٔ مورد بحث به دو علّت ممکن نیست:

۱. فجر که همان انشقاق و انفجار نور خورشید است قابل تبعیض نمی‌باشد زیرا فجر در یک لحظه اتفاق می‌افتد که آن لحظه، لحظه ی نزدیک شدن خورشید در حرکت ظاهریه اش به سمت افق در ناحیه شرق است و وقتی به حد معینی برسد فجر در یک آن اتفاق می‌افتد، پس معنائی برای کل و بعض در مورد فجر قابل تصور نیست.[۴۲]

۲. همانطور که مرحوم آیت الله فاضل فرموده

۳۹.و قوله «مِنَ الْفَجْرِ» یحتمل معنیین: أحدهما- أن یکون بمعنی التبعیض، لأنَ المعنیَ من الفجر، و لیس الفجر کله.
هذا قول ابن درید (التبیان، ج ۲، ص ۱۳۵) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۰۵

۴۰.ثلاث رسائل، ص ۱۸۷

۴۱.الرسائل العشرة (للإمام الخمینی)، ص ۲۰۱

۴۲.ثلاث رسائل، ص ۱۹۴

است:[43]

انّه تنخرم سَلاسة الآية حيث يصير المعنى حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود بعض الفجر.

با این جایگزینی معنای سلیس و روان آیه از بین می‌رود.

۲. نشویه

در این صورت در متعلق «من» دو احتمال وجود دارد، یکی این که متعلق به «تبیُّن» باشد که در این صورت معنای آیه این می‌شود که «تبیُّن خط سفید از سیاه باید ناشی از سفیدی فجر باشد» و احتمال دیگری هم وجود دارد که متعلق به «الخیط‌الابیض» باشد که در این صورت معنای آیه این می‌شود که «هنگامی‌روزه شروع می‌شود که خط سفیدی که سفیدی آن از سفیدی فجر ناشی است از خط سیاه متمایز باشد»

این احتمال را مرحوم امام خمینی 1 ابداع فرموده‌اند و در تضعیف آن این کلام را آورده‌اند:

مع أنّ جعلها نشوئية خلاف الظاهر، بل هو احتمال أبديناه، و المفسّرون[44] جعلوها للتبيين أو التبعيض[45].

البتّه ایشان توضیحی در مورد خلاف ظاهر بودن این معنا ارائه نکرده‌اند، ولی شاید بتوان در توجیه این کلام اضافه کرد که معنای اصلی و متعارف، همان تبعیض و بیانیه بودن است و کلام تا بر این معانی قابل حمل باشد وجهی برای عدول از آن وجود ندارد.

۳. تبیین

در این صورت هم دو احتمال ذکر شده است.

۱. احتمالی است که مبنای استدلال به تأخیر وقت نماز و روزه در کلام مرحوم امام می‌باشد و آن این است که «من» بیان نفس «تبیُّن» در آیه است، یعنی تبیُّن خط سفید از سیاه همان فجر است و در این صورت فجر دارای حقیقت شرعیه خواهد شد.[46]

۲. در این احتمال «مِن» بیان است برای «الخیط الابیض» که برای رد احتمال اوّل و اختیار احتمال دوم چند دلیل ذکر شده است:

دلیل اوّل: «مِن» در ادبیات عرب برای بیان جمله واقع نمی‌شود بلکه برای بیان «کلمة واحد» یا «مضاف و مضاف الیه» و «یا صفت و موصوف» واقع می‌شود[47] و بر فرض که «من» هم بیان از «جمله» باشد و هم «کلمه» تعیین آن نیاز به دلیل دارد و شما دلیلی بر این که بیان از «جمله» است و یا بیان از «کلمه» نیست ارائه نکرده‌اید.[48]

دلیل دوم: «مفسران» این احتمال را ذکر کرده‌اند[49] اما احتمالی که مرحوم امام 1 برای «مِن» بیان کرده‌اند در کلام آنها وجود ندارد.[50]

دلیل سوم: اگر شارع «فجر» را «تفسیر به تبیُّن دو خط» می نمود برای این تقریب وجهی وجود داشت امّا در آیه عکس این عمل انجام شده است و «تبیُّن» تفسیر به «فجر» شده است و ما می‌دانیم که معهود در الفاظی که دارای «حقیقت شرعیه» است این است که آنها تفسیر به «ماهیت‌های شرعیه» شوند مانند صلاة که به افعال و اذکار تفسیر شده است و این کار به این علّت است که باید مدخول «من» واضح تر از ماقبل خود باشد در حالی که در اینجا «تبیُّن دو خط» واضح‌تر از معنای «فجر» است.

به عبارت دیگر لفظ «موضوع» است و تعریف «محمول». همانطور که در «الانسان» حیوان ناطق گفته شده که واضح است نه «الحیوان الناطق» انسان.

دلیل چهارم: در برخی کتب تفسیری نقل شده است[51] که «عدی بن حاتم» بعد از نزول این آیه

۴۳.همان

۴٤.التبيان فی تفسير القرآن ۲: ۱۳۵، مجمع البيان ۱: ۵۰۵، الكشّاف ۱: ۲۳۱.

٤٥.الرسائل العشرة (للإمام الخمينی)، ص ۲۰۱

٤٦.البتّه این که آیه در صدد بیان حقیقت شرعیه باشد را کسی بالصراحه متذکّر نشده است منتهی در مجلهٔ فقه اهل بیت، ج ٤۲، ص۱۱۳این برداشت از کلام مرحوم امام شده است.

٤٧.مغنی الادیب، ج ۱، ص ۲۵۲ و ثلاث رسائل للفاضل، ص ۱۹۰

٤٨.می‌توان دلیل این امر را تأخّر «من الفجر» از جمله دانست در حالی که اگر بیان از الخیط الابیض می‌بود باید بعد از همان ذکر می‌شد.

٤٩.الدر المنثور فی تفسير المأثور، ج ۱، ص ۱۹۹.
البرهان فی تفسير القرآن، ج ۱، ص ۳۹۹ «فالخيط الأبيض هو الفجر الذی يحرم به الأكل و الشرب فی الصيام، و كذلك هو الذی يوجب الصلاة».
التبيان فی إعراب القرآن، ص ۵

۵۰.این احتمال از امام خمینی 1 مورد تعجب مرحوم آیت الله فاضل 1 قرار گرفته است به طوری که ایشان در «ثلاث رسائل، ص ۱۸۸» از این که مرحوم امام 1 احتمال دیگر در بیانیت «مِن» را ذکر نکرده‌اند، تعجب کرده‌اند.

۵۱.أخرج «سفيان بن عيينة» و «سعيد بن منصور» و «ابن أبی

توهّم کرده است که معنای آیه این است که جواز اکل و شرب منوط است به این که سفیدی آسمان به حدی برسد که «نخ سفید از سیاه» قابل شناسائی باشد لذا این دو را در زیر رخت خوابش قرار می‌داده است و چون موفق به شناسائی آن دو بعد از گذشت زمان طولانی از طلوع فجر می‌شده است، به نزد پیغمبر رفته و ماجرا را نقل می‌کند و پیغمبر می‌فرمایند که معنای آیه را متوجّه نشدی، مقصود از «خیط ابیض» فجر است و مقصود از «خیط اسود» شب.

• اشکال

با مطالعهٔ روایت مذکور معلوم می‌شود که حضرت در مقام تبیین «الخیط الابیض» به فجر نبوده‌اند بلکه حضرت می‌فرمایند مگر نمی بینی که در آیه «من الفجر» آمده است و منظور از دو خط، همان دو خطّی است که در فجر ظاهر می‌شود یعنی روز و شب نه نخ سفید و سیاه.

دلیل پنجم: در خبر علی بن مهزیار[52] امام 7 می‌فرمایند:

الفجر- یرحمك الله - هو الخیط الابیض.

که بالصراحه دلالت دارد که «مِن» بیان است برای خیط ابیض.

اشکال: در این روایت امام در مقام بیان فرق بین فجر کاذب و صادق هستند که مقصود از فجر، فجر کاذب نیست بلکه فجر صادق است که در عرض افق پیدا می‌شود امّا از آن استفاده نمی‌شود که «من» در آیه بیانیه و فجر بیان از «خیط ابیض» باشد.

با توجّه به این مطالب معلوم شد که:

اوّلاً: معنای «من» در آیه منحصر در «تبیین»

اگر شارع «فجر» را «تفسیر به تبیُّن دو خط» می‌نمود برای این تقریب وجهی وجود داشت امّا در آیه عکس این عمل انجام شده است و «تبیُّن» تفسیر به «فجر» شده است

معنای «من» در آیه منحصر در «تبیین» است که این اشکال به استدلال ضرری وارد نمی‌کند. «من» فقط بیان از «الخیط الابیض» است نه بیان از «تبیُّن خیطین».

شیبة» و «أحمد» و «البخاری» و «مسلم» و «أبو داود» و «الترمذی» و «ابن جریر» و «ابن المنذر» و «البیهقی» عن «عدی بن حاتم» قال لما أنزلت هذه الآیة (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) عمدت إلی عقالین أحدهما أسود و الاخر أبیض فجعلتهما تحت وسادتی فجعلت أنظر إلیهما فلا یتبین لی الأبیض من الأسود فلما أصبحت غدوت علی رسول الله صلی الله علیه و سلم فأخبرته بالذی صنعت فقال ان وسادک إذا لعریض انما ذاک بیاض النهار من سواد اللیل.

و أخرج «ابن جریر» و «ابن أبی حاتم» عن «عدی بن حاتم» قال أتیت رسول الله صلی الله علیه و سلم فعلمنی الإسلام و نعت إلی الصلوات الخمس کیف أصلی کل صلاة لوقتها ثم قال «إذا جاء رمضان فکل و اشرب حتی یتبین لک الْخَیْطُ الأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثم أتم الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ» و لم أدر ما هو. ففتلت خیطین من أبیض و اسود فنظرت فیهما عند الفجر فرأیتهما سواء فأتیت رسول الله صلی الله علیه و سلم فقلت «یا رسول الله کل شیء أوصیتنی قد حفظت غیر الْخَیْطُ الأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الأَسْوَدِ» قال «و ما منعک یا ابن حاتم» و تبسم کأنه قد علم ما فعلت. قلت فتلت خیطین من أبیض و اسود فنظرت فیهما من اللیل فوجدتهما سواء فضحک رسول الله صلی الله علیه و سلم حتی رئی نواجذه ثم قال «ألم أقل لک (مِنَ الْفَجْرِ) انما هو ضوء النهار من ظلمة اللیل». الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۱، ص: ۱۹۹

۵۲.الکافی (ط. الإسلامیة)؛، ج ۳، ص: ۲۸۲:
عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّد عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ کَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُصَیْنِ إِلَی أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی 7 مَعِی جُعِلْتُ فِدَاکَ قَد اخْتَلَفَتْ مُوَالُوکَ فِی صَلَاةِ الْفَجْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِیلُ فِی السَّمَاءِ وَ مِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی إِذَا اعْتَرَضَ فِی أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ فَأُصَلِّیَ فِیه فَإِنْ رَأَیْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِی أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ وَ تَحُدَّهُ لِی وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرُ لَا یَتَبَیَّنُ مَعَهُ حَتَّی یَحْمَرَّ وَ یُصْبِحَ وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْغَیْمِ وَ مَا حَدُّ ذَلِکَ فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ الله
فَکَتَبَ 7 بخَطِّه وَ قَرَأْتُهُ «الْفَجْرُ یَرْحَمُکَ الله هُوَ الْخَیْطُ الأَبْیَضُ الْمُعْتَرِضُ لَیْسَ هُوَ الأَبْیَضَ صُعَدَاءَ فَلَا تُصَلِّ فِی سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّی تَتَبَیَّنَهُ فَإِنَّ الله تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یَجْعَلْ خَلْقَهُ فِی شُبْهَةٍ مِنْ هَذَا فَقَالَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فَالْخَیْطُ الأَبْیَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ الَّذِی یَحْرُمُ بِهِ الأَکْلُ وَ الشُّرْبُ فِی الصَّوْمِ وَ کَذَلِکَ هُوَ الَّذِی تُوجَبُ بِهِ الصَّلَاةُ.»

است که این اشکال به استدلال ضرری وارد نمی‌کند.

ثانیاً: «من» فقط بیان از «الخیط الابیض» است نه بیان از «تبیُّن خیطین».

• اشکال دوم بر تقریب اوّل استدلال به آیه: اشکال بر مقدّمهٔ سوم

در ابتداء باید مطلبی به عنوان مقدّمهٔ اشکال مطرح شود که آیا عناوین و مفاهیم ماخوذه در موضوعاتِ احکام، ظهور در موضوعیّت دارند یا طریقیت؟

در این بحث، محقّقین ضابطه‌ای را ذکر کرده‌اند. عناوین دو قسم هستند:

قسم اوّل عناوینی هستند که ظهور در فعلیت دارند و مشهور هم موافق با این ادّعا هستند، همانطور که در کتب مفصّله ذکر شده است و ذکر ادلّه و اقوال آنها خارج از هدف این رساله است.[53]

قسم دوم عناوین ادراکی هستند که طریق به واقع هستند مانند «علم ، تبیُّن و رؤیت» که قاعده عرفی در آنها اقتضاء دارد که ظهور در طریقیت داشته باشند نه موضوعیّت، مانند عنوان «تبیُّن» که در آیهٔ مذکور وارد شده است که خصوصیتی برای آنها وجود ندارد بلکه آنها طریق به واقع هستند، مانند این که گفته شود قاعده در تطهیر لباس نجس، این است که «طهِّر ثوبک حتی رایت الطهارة» که خصوصیتی در رؤیت طهارت وجود ندارد، بلکه اگر انسان از جائی دیگر هم به طهارت لباس نجس علم پیدا کند کافی است و لازم نیست که این علم حتماً از طریق رؤیت باشد و در محلّ بحث هم باید به طلوع فجر علم پیدا کند و لازم نیست که حتماً فجر متبیّن گردد، بلکه اگر برای رؤیت آن مانعی وجود داشته باشد ولی انسان از جایی دیگر به طلوع فجر علم پیدا کرد، کافی است.

مؤیّد مطلب این است که اگر «عدم تبیُّن فعلی» دلیل بر عدم وجود باشد باید قائل شویم که در شب‌های مهتابی فجر کاذب وجود ندارد زیرا در این شب‌ها به سبب نور ماه هیچ گاه این فجر قابل رؤیت نیست.[54]

عناوین دو قسم هستند:
قسم اوّل عناوینی هستند که ظهور در فعلیت دارند و مشهور هم موافق با این ادّعا هستند، قسم دوم عناوین ادراکی هستند که طریق به واقع هستند مانند «علم ، تبیُّن و رؤیت» که قاعده عرفی در آنها اقتضاء دارد که ظهور در طریقیت داشته باشند نه موضوعیّت

• اشکال سوم بر تقریب اوّل استدلال به آیه [55]

ظاهراً عناوینی همچون «فجر»، «زوال خورشید»، «غروب خورشید» و... دارای حقیقت شرعیه نیستند بلکه با همان معنای عرفی و لغوی موضوع احکام قرار گرفته‌اند زیرا در معنای آنها هیچ اجمالی وجود ندارد که به تبیُّن نیاز داشته باشد مانند امور دیگر که برای انسان محسوس هستند مثل «زوال»، «غروب»، «استتار قرص در افق» و بعید است که شارع از معنای عرفی و لغوی «فجر» عدول کرده باشد.[56]

تقریب دوم استدلال به آیهٔ شریفه[57]

این تقریب بر خلاف تقریب گذشته است زیرا در تقریب گذشته ما به «فجر»، حقیقت شرعیه می

۵۳.الحدائق الناضرة ۱: ۱۸۱. مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۵۱. ثلاث رسائل (للفاضل)ص ۱۸۶

۵۴.المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۲۴۲

۵۵.أنّ الفجر هل یکون فیه إجمال حتّی یحتاج إلی التبین. هل له حقیقة شرعیة أو المتشرعیة کالصلاة، و الظاهر أنّ العناوین التی مثل الفجر کزوال الشمس و غروبها لیس لهما حقیقة شرعیة أو المتشرعیة بل هما بمعناهما العرفی و اللغوی موضوعان للأحکام الشرعیة و الزوال أمر محسوس بالعین للإنسان و هکذا الغروب– أیّ استتار القرص فی الافق– أمر محسوس لمن یری الافق نعم، جعل الشارع ذهاب الحمرة المشرقیة عن الرأس أمارة للغروب لمن یعیشٍ فی البلاد التی لم یر الافق فیها کبلدنا «قم». فمن البعید جداً خروج الشارع عن المعنی العرفی و اللغوی للفجر فالمستظهر من الآیة عدم کون الفجر عبارة اخری عن التبین و لا یکون «من» للتبیین. {ثلاث رسائل للفاضل ص ۱۹۰}

۵۶.به نظر این حقیر می‌رسد که این اشکال صحیح نیست زیرا الفاظ دیگری هم که دارای حقیقت شرعیه شده‌اند در ابتدا دارای معانی عرفیه واضحی بوده‌اند و این که این معانی محسوس و مورد ابتلاء باشد یا معنایشان در نزد عرف واضح باشد دلیل بر این نمی‌شود که حقیقت شرعیه پیدا نکنند مانند صلاة که معنای آن در قبل از اسلام دعا بوده است.

۵۷.برگرفته شده از هیویات فقهیة، ص ۲۱۸. با تغییرات.

دادیم در حالی که در این تقریب، ما موضوع را تغییر می‌دهیم و می‌گوییم موضوع، فجر شرعی یا عرفی نیست بلکه، موضوع، «نفس تبیُّن» است.

آیۀ شریفه بر این دلالت دارد که حلیت اکل و شرب دارای غایتی است به نام «تبیُّن دو خط سفید و سیاه» و ظاهر این کلام این است که این غایت درترتّب حکم، موضوعیّت دارد و دخیل است، پس تا زمانی که سفیدی در آسمان «تبیُّن» پیدا نکند، حکم به حرمت اکل و شرب و وجوب امساک نمی‌شود و همان طور که گذشت «تبیُّن» در لغت «جدا شدن دو شیء» است و مسلم است که این جدائی باید «بالفعل» محقّق شود و الا «تبیُّن» صدق نخواهد کرد.

به عبارت دیگر این آیه ثابت می‌کند که موضوع در ابتدای روزه، فجر عرفی نیست بلکه موضوع، نفس «تبیُّن» است و «تبیُّن» در زمانی به وجود می‌آید که نور فجر «بالفعل» قابل رؤیت باشد نه «بر فرض عدم وجود نور ماه».

بنابراین که تبیُّن ظهور در تبیُّن حسی داشته باشد، لازم می‌آید در شب‌هایی که ابر سفید وجود دارد، نیز قائل به تأخیر فجر شویم زیرا در این شب‌ها هم تبیُّن حسی صورت نمی پذیرد

اشکال

همانطور که گذشت قاعده در عناوین ادراکی با سایر عناوین فرق دارد یعنی ما هرچند تبیُّن را موضوع حکم بدانیم، امّا این واژه ظهور در تبیُّن فعلی ندارد بلکه طریق است و به اصطلاح طریقی صفتی است.

مؤیّد این مطلب آن است که بنابراین که تبیُّن ظهور در تبیُّن حسی داشته باشد، لازم می‌آید در شب‌هایی که ابر سفید وجود دارد، نیز قائل به تأخیر فجر شویم زیرا در این شب‌ها هم تبیُّن حسی صورت نمی پذیرد با این که اشکالی وجود ندارد در این که در این شب‌ها با احراز طلوع فجر عرفی احکام، مترتب می‌شود اگر چه فجر «تبیُّن» پیدا نکرده باشد.

تقریب سوم استدلال به آیۀ شریفه

موضوع ادلّه درجۀ معیّنی از نور خورشید است نه تبیُّن فعلی.[58]

در تقاریب گذشته اصرار بر این بود که ما به «تبیُّن» موضوعیّت بدهیم در حالی که نیازی به این کار نیست، زیرا موضوع در ترتّب حکم درجه‌ای از ظهور فجر است به گونه‌ای که تبیُّن داشته باشد و دیده شود، همان طور که در مورد هلال ماه این نظر وجود دارد که هلال باید به درجه‌ای برسد که با چشم غیر مسلح دیده شود، و رؤیت، اگر چه طریق محض است امّا این طریق کاشف است از این که هلال به درجۀ معینی رسیده است که قابل مشاهده است.

بنابراین چاره‌ای نیست جز این که نور به این درجه برسد، لذا اگر ما با چشم مسلح آن را در اوایل طلوع فجر ببینیم، قابل قبول نخواهد بود.

به عبارت دیگر طریق بودن «تبیُّن» منافاتی با این ندارد که موضوع نور متولّدی باشد که با چشم غیر مسلح دیده شود همانطور که در مورد هلال، روایات به آن اشاره کرده‌اند.[59]

اشکال اوّل: اشکال حَلّی

بر فرض که قبول کنیم موضوع، درجۀ معینی از نور فجر است، امّا این باعث اختلاف موضوع در لیالی مقمره و غیر مقمره می‌شود، درحالی که از ادلّه این گونه برداشت نمی‌شود که نور گسترده شدۀ فجر دارای تشکیک و مراحل باشد بلکه نور فجر در هنگام تولّد دارای درجه واحدی است.

به عبارت دیگر این دو درجۀ مختلف نور فجر دو طریق هستند برای دو موضوع مختلف، نه دو طریق برای یک موضوع، همانند اشکالاتی که در بحث هلال هم مطرح می‌شود که در صورت امتناع رؤیت با چشم غیر مسلح، رؤیت با چشم مسلح درجه مختلفی از هلال را نشان می‌دهد که با درجۀ

۵۸.همان، ص ۲۱۹

۵۹.وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۵۲بَابُ أَنَّ عَلَامَةَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ غَيْرِهِ رُؤْيَةُ الْهِلَالِ

دیده شده توسط چشم – بر فرض امکان – تفاوت دارد و چون در ادلّه درجهٔ دیده شده با چشم مدّ نظر است نمی‌توان به درجهٔ دیگری اکتفاء کرد.

بنا بر این درجه‌ای از نور که در شب‌های مقمره دیده می‌شود ملاک و معیار در احکام نیست و ملاک، آن درجه‌ای است که در حالت عادی دیده می‌شود.[٦٠]

اشکال دوم: اشکال نقضی

بر فرض که از اشکال اوّل دست بکشیم، بنابر تقریب سوم لازم می‌آید که در لیالی دارای ابر – مانند اکثر شب‌های زمستان در مناطق سردسیر کرهٔ زمین – زمان فجر با تأخیر همراه باشد و گاهی تمام شب همراه با سفیدی می‌باشد که انسان گمان می‌برد که فجر صورت گرفته است و لذا لازم می‌آید که در هر شب تکوّن و تولّد نورِ فجر دارای اختلاف عجیبی باشد و گاهی این تکوّن بسیار دیر صورت پذیرد.

جواب

مانعی که در شب‌های ابری وجود دارد، دائمی نیست و مانند مانع از رؤیت است نه مانعی که در فضا پدید می‌آید مانند نور ماه.

اشکال بر جواب

اوّلاً: نور ماه هم مانع دائمی نیست بلکه به لحاظ طبیعت شب‌ها در غالب ماهها عارض می‌شود.

ثانیاً:در مورد شب‌های ابری در زمستان هم می‌توان گفت که به نحو دائمی هستند، زیرا در هر سال در ایام خاصی رخ می‌دهند علاوه بر این که ابر در شهرهای شمالی دارای هوای سرد در اکثر شب‌ها وجود دارد پس باید فجر هم در آنها مختلف باشد مانند لیالی مقمره.[٦١]

بنابراین این آیه بنابر هر سه تقریب نمی‌تواند دلیل بر این مدعا باشد.

٦٠.هیویات فقهیة، ص ٢١٩

٦١.هیویات فقهیة، ص ٢٢١

تنها مشکلی که در طریق کلینی به روایت علی بن مهزیار وجود دارد، وجود سهل بن زیاد است که نسبت به او درمیان کتب رجالی اختلاف وجود دارد، حتی مرحوم شیخ طوسی اگر چه در فهرست او را ضعیف شمرده است، امّا در رجال خود او را توثیق کرده است

دلیل سوم: روایت علی بن مهزیار[٦٢]

متن روایت

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُصَيْنِ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي 7 مَعِي جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدِ اخْتَلَفَتْ مُوَالُوكَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ يصلِّي إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِيلُ فِي السَّمَاءِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يصلِّي إِذَا اعْتَرَضَ فِي أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ فَأُصَلِّيَ فِيهِ فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِي أَفْضَلَ الْوَقْتَيْنِ وَ تَحُدَّهُ لِي وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرُ لَا يَتَبَيَّنُ مَعَهُ حَتَّى يَحْمَرَّ وَ يصبحَ وَ كَيْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْغَيْمِ وَ مَا حَدُّ ذَلِكَ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللهُ فَكَتَبَ 7 بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ الْفَجْرُ يَرْحَمُكَ اللهُ هُوَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ الْمُعْتَرِضُ لَيْسَ هُوَ الْأَبْيَضَ صُعَدَاءَ فَلَا تُصَلِّ فِي سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّى تَتَبَيَّنَهُ فَإِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ خَلْقَهُ فِي شُبْهَةٍ مِنْ هَذَا فَقَالَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فَالْخَيْطُ الْأَبْيَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ الَّذِي يَحْرُمُ بِهِ الْأَكْلُ وَ الشُّرْبُ فِي الصَّوْمِ وَ كَذَلِكَ هُوَ الَّذِي تُوجَبُ بِهِ الصَّلَاةُ.[٦٣]

٦٢.این روایت از سایر روایات مهم‌تر است زیرا این روایت در مقام تفسیر آیهٔ قرآن وارد شده است و اگر دلالتش روشن شود می‌تواند دلالت آیهٔ قرآن را نیز روشن کند.

٦٣.کافی (ط. الإسلامیهٔ)، ج ٣، ص ٢٨٢

این خبر را مرحوم شیخ طوسی در تهذیب، ج ٢، ص ٣٦، ح ١١٥، و الاستبصار، ج ١، ص ٢٧٤، ح ٩٩٤– با اختلاف کمی ازحسین بن سعید، عن الحصین بن أبی الحصین، نقل کرده است.

متن روایت:

وَ رَوَى أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحُصَيْنِ بْنِ أَبِي الْحُصَيْنِ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ 7 جُعِلْتُ فِدَاكَ اخْتَلَفَ مَوَالِيكَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي إِذَا

بررسی سندی

این روایت به دو طریق نقل شده است:

• طریق اوّل:

عن الکلینی عن علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن علی بن مهزیارقال کتب ابو الحسن بن الحصین.

تنها مشکلی که در طریق کلینی به روایت علی بن مهزیار وجود دارد، وجود سهل بن زیاد است که نسبت به او درمیان کتب رجالی اختلاف وجود دارد، حتی مرحوم شیخ طوسی اگر چه در فهرست[٦٤] او را ضعیف شمرده است، امّا در رجال[٦٥] خود او را توثیق کرده است و همین طور عده‌ای دیگر هم چون ابن غضائری[٦٦] و نجاشی[٦٧] او را بسیار ضعیف شمرده اند.

البتّه در مورد سهل بن زیاد نظر دیگری که وجود دارد[٦٨] توثیق اوست چون عده‌ای از راویان، از او کثرت نقل دارند که برخی آن را دلیل بر وثاقت گرفته‌اند.

• طریق دوم: طریق مرحوم شیخ طوسی است

و رَوَی أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْحُصَیْنِ بْنِ أَبِی الْحُصَیْنِ قَالَ کَتَبْتُ إِلَی أَبِی جَعْفَرٍ...

تنها مشکلی که در این طریق وجود دارد این است که راوی مباشر از امام 7 ، حصین بن ابی الحصین است که در هیچ یک از کتب رجالی نامی از او ذکر نشده است و دلیلی وجود ندارد که ایشان همان «ابوالحصین بن الحصین الحضرمی» باشد که در رجال شیخ طوسی[٦٩] توثیق شده است[٧٠] زیرا ممکن است شخصی دیگر وجود داشته باشد که نامش حصین بن ابی الحصین باشد.

و همین طور دلیلی وجود ندارد که او با «ابوالحسن بن الحصینی» که در سند کافی وجود دارد - بر فرض توثیقش- متحد باشد.

وجه استدلال

در روایت دو قرینه وجود دارد که در لیالی مقمره برای ابتداء نماز و روزه باید صبر کرد تا نور فجر به طور حسی دیده شود:

• قرینهٔ اوّل: این که امام در جواب سائل - که پرسیده بود تکلیف در مورد ماه و فجر چیست؟- فرمودند ملاک در جواز نماز در سفر و حضر تبیُّن فجر است و نمی‌توان نماز خواند مگر این که تبیُّن رخ دهد و قبلاً گذشت که تبیُّن، ظهور در تبیُّن فعلی دارد نه تبیُّن تقدیری.

• قرینهٔ دوم: این است که امام 7 «فجر» را به خط سفیدی که گسترده شده باشد، تفسیر فرموده‌اند، بنابراین تا خط سفید به وجود نیاید نمی‌توان نماز خواند و روشن است که در لیالی مقمره این خط نسبت شب‌های قبل با تأخیر به وجود می‌آید.

• اشکال به قرینهٔ اوّل: استدلال بر فرضی درست است که «تبیُّن»، «موضوعیّت» داشته باشد امّا اگر به نحو «طریقی» أخذ شده باشد مضرّ به استدلال است زیرا غرض امام 7 این بوده است که تا

طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِیلُ فِی السَّمَاءِ وَ مِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی إِذَا اعْتَرَضَ فِی أَسْفَلِ الْأَرْضِ وَ اسْتَبَانَ وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ فَأُصَلِّیَ فِیهِ فَإِنْ رَأَیْتَ یَا مَوْلَایَ جَعَلَنِی اللهُ فِدَاکَ أَنْ تُعَلِّمَنِی أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ وَ تَحُدَّ لِی کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرُ لَا یَتَبَیَّنُ حَتَّی یَحْمَرَّ وَ یُصْبِحَ وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ مَا حَدُّ ذَلِکَ فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللهُ فَکَتَبَ بِخَطِّهِ 7 الْفَجْرُ یَرْحَمُکَ اللهُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ وَ لَیْسَ هُوَ الْأَبْیَضَ صُعُداً وَ لَا تُصَلِّ فِی سَفَرٍ وَ لَا فِی حَضَرٍ حَتَّی تَتَبَیَّنَهُ رَحِمَکَ اللهُ فَإِنَّ اللهَ لَمْ یَجْعَلْ خَلْقَهُ فِی شُبْهَةٍ مِنْ هَذَا- فَقَالَ تَعَالَی کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فَالْخَیْطُ الْأَبْیَضُ هُوَ الْفَجْرُ الَّذِی یَحْرُمُ بِهِ الْأَکْلُ وَ الشُّرْبُ فِی الصِّیَامِ وَ کَذَلِکَ هُوَ الَّذِی یُوجِبُ الصَّلَاةَ. تهذیب الأحکام، ج ٢، ص ٣٦

٦٤.فهرست‌الطوسی /ص٢٢٨-سهل بن زیاد الآدمی الرازی یکنی أبا سعید ضعیف.

٦٥. -رجال‌الطوسی /ص٣٨٧- سهل بن زیاد الآدمی . یکنی أبا سعید ثقة رازی.

٦٦.ابن‌الغضائری /ج ١ /ص٦٧: کان ضعیفاً جداً فاسد الروایة و الدین و کان أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری أخرجه من قم و أظهر البراءة منه و نهی الناس عن السماع منه و الروایة عنه و یروی المراسیل و یعتمد المجاهیل

٦٧.رجال‌النجاشی /ص١٨٥: کان ضعیفا فی الحدیث غیر معتمد فیه و کان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و أخرجه من قم إلی الری

٦٨.آیت الله العظمی شبیری زنجانی (دام ظله العالی) در کتاب النکاح، ج ٢١ص ٦٨٣٥

٦٩.رجال‌الطوسی، ص ٣٧٩ و ٣٩٣

٧٠.موسوعة الإمام الخوئی، ج ١١، ص ١٩٨{در حاشیه ذکر شده}. بل قد وثقه الشیخ [رجال الطوسی: ٣٧٩/ ٥٦٢٣] و لعله محرّف أبو الحصین بن الحصین، لاحظ المعجم ٢٢: ١٣٩/ ١٤٢٠٣ فالروایة إذن معتبرة

الرسائل العشرة (للإمام الخمینی)، ص ٢٠٣ {در حاشیه ذکر شده} و الظاهر أنّ الصحیح أبو الحصین بن الحصین الحضینی الثقة الذی صحب الجواد و الهادی 8 .

اطّلاع از طلوع فجر پیدا نکردی، نمی‌توانی نماز بخوانی خصوصاً با توجّه به این مطلب که در آن زمان اسباب اطّلاع از طلوع فجر، آن هم در سفر، منحصر در رؤیت بوده است و شاهد بر این مدعا دو نکته است:

نکتهٔ اوّل: همانطور که در گذشته گفته شد «عناوین ادراکی» ظهور در «طریقیت» دارند.[۷۱]

نکتهٔ دوم: اگر جواز دخول در نماز در شب‌های مهتابی متوقف بر رؤیت فعلی «فجر» باشد با توجّه به این که سائل از دو فرض وجود ابر و ماه سؤال کرده است[۷۲]، باید قائل شویم که در شب‌های ابری نیز باید رؤیت فجر را شرط بدانیم در حالی که هیچ کس ملتزم به این مبنا نشده است بنابراین چاره‌ای نیست جز این که قائل شویم «تبیُّن» طریقی است نه موضوعی.[۷۳]

•• جواب به نکتهٔ دوم:

همانطور که مرحوم امام خمینی 1 فرموده است اگر بپذیریم که منظور امام 7 اشتراط اعتراض فجر بوده است این اشکال وارد نیست، زیرا امام 7 می‌فرمایند ملاک این است که فجر گسترده شود امّا

در کتاب تهذیب- که روایت ابی بصیر را از مرحوم کلینی نقل کرده است- واسطه‌ای بین «عاصم بن حمید» و «ابی بصیر» اضافه شده است به نام «محمد بن قیس» که به خاطر عدم معهودیت این واسطه بین عاصم بن حمید و ابی بصیر، حکم به جهالت وی خواهد شد

این ملاک در شب‌های مهتابی به دلیل مانعیت نور ماه در «موجود شدنش» با تأخیر رخ می‌دهد، امّا در شب‌های ابری مانعیت ابر در «وجودِ ملاک» نیست بلکه فقط در رؤیت آن است پس در شب‌های ابری هم باید صبر کرد تا فجر گسترده شود اگر چه دیده نشود.

• اشکال به قرینهٔ دوم[۷۴]

نمی‌تواند معنای «المعترض» که صفت برای «الخیط الابیض» قرار گرفته، «خط متبیّن فعلی» باشد به دو شاهد:

شاهد اوّل: با توجّه به ذیل روایت، امام 7 در مقام تفکیک فجر صادق- که همان «الخیط الابیض»هست- از فجر کاذب - که همان «الخیط الابیض صعداء» می‌باشد- هستند یعنی امام 7 می‌فرمایند آن خط سفیدی که هنگام اذان صبح وجود دارد خطّی است که گسترده می‌شود نه خطّی که به سمت بالا می رود که قبل از آن به وجود می‌آید و در صدد بیان کیفیّت خط ابیض نیستند.

شاهد دوم: امام 7 می‌فرمایند «**فلا تُصَلِّ في سفرٍ ولا حضرٍ حتى تبيَّنَه**» نماز نخوان مگر این که «خط سفید گسترده شده» متبیّن شود حال اگر معنای «المعترض» متبیّن باشد معنای کلام امام 7 این می‌شود که نماز نخوان مگر این که «تبیَّن المتبیّن».

دلیل چهارم: روایاتی که فجر را تشبیه کرده‌اند

روایت اوّل: روایت ابی بصیر

در کافی این چنین آمده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ **سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 فَقُلْتُ مَتَى يَحْرُمُ الطَّعَامُ**

---

۷۱. ر.ک به همین مقاله، ص ٤٦

۷۲.**اشکال**

در نقل شیخ طوسی در تهذیب سؤال از شب‌های ابری وجود ندارد.

جواب

اولاً: اگر سؤال از شب‌های ابری در نقل تهذیب وجود نداشته باشد متن روایت مضطرب می‌شود زیرا در این صورت لازم می‌آید که راوی دو بار حکم شب‌های مهتابی را پرسیده باشد پس این نشانه وقوع تحریف در نقل شیخ است و نشانه صحّت نقل کلینی.

ثانیاً: در کتاب شریف وسائل الشیعه که دأبش بر ذکر اختلاف نسخ می‌باشد بعد از نقل روایت مرحوم کلینی می‌فرماید که مرحوم شیخ مثل همین روایت را نقل کرده است و هیچ اشاره‌ای به اختلاف موجود ندارد واین می‌تواند اماره باشد بر این که در نقل صاحب وسائل سؤال از شب‌های ابری وجود داشته است. {وسائل الشیعة، ج ٤، ص ۲۱۱}

۷۳.مجلة فقه أهل البیت : (بالعربیة)، ج ٤۲، ص ۱۲۰ و هیویات فقهیة، ص ۲۲۲

۷٤.ثلاث رسائل (للفاضل)، ص ۱۹۸

وَ الشَّرَابُ عَلَى الصَّائِمِ وَ تَحِلُّ الصَّلَاةُ صَلَاةُ الْفَجْرِ؟ فَقَالَ إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ وَ كَانَ كَالْقُبْطِيَّةِ الْبَيْضَاءِ فَثَمَّ يَحْرُمُ الطَّعَامُ وَ يَحِلُّ الصِّيَامُ وَ تَحِلُّ الصَّلَاةُ صَلَاةُ الْفَجْرِ قُلْتُ فَلَسْنَا فِي وَقْتٍ إِلَى أَنْ يَطْلُعَ شُعَاعُ الشَّمْسِ فَقَالَ هَيْهَاتَ أَيْنَ تَذْهَبُ تِلْكَ صَلَاةُ الصِّبْيَانِ.[۷۵]

ابابصیر مردد بین سه نفر است که همهٔ آنها توثیق شده‌اند که عبارتند از «عبد الله بن محمد الأسدی»، «لیث بن البختری المرادی» و «یحیی بن القاسم یا أبی القاسم الأسدی».

بررسی سندی

در سند این روایت دو اشکال وجود دارد:

اشکال اوّل

در کتاب تهذیب- که روایت ابی بصیر را از مرحوم کلینی نقل کرده است- واسطه‌ای بین «عاصم بن حمید» و «ابی بصیر» اضافه شده است به نام «محمد بن قیس» که به خاطر عدم معهودیت این واسطه بین عاصم بن حمید و ابی بصیر، حکم به جهالت وی خواهد شد، که مضر به صحّت سند می‌باشد.

جواب

• اوّلاً: ما طریق دیگر برای این روایت داریم که همان نقل «تهذیب» از «حسین بن سعید» است:

وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ الْمَكْفُوفِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 ...

• ثانیاً: این واسطه در «نقل کافی» وجود ندارد و در «نسخ معتبر تهذیب» نیز وارد نشده است و با توجّه به این که بین «ابی بصیر» و «عاصم بن حمید» واسطه‌ای وجود ندارد، اطمینان به وقوع اشتباه در «نقل تهذیب» پیدا می‌شود، که می‌توان علّت این اشتباه را کثرت نقل «عاصم بن حمید» از «محمد بن قیس» دانست.[۷۶]

اشکال دوم

در مورد ابی بصیر در این روایت در کتب «کافی»، «تهذیب» و «من لا یحضر» سه عبارت آورده شد است، زیرا در تهذیب عبارت «المکفوف» به آن اضافه شده است که حکم به ضعف آن شده است، در «من لایحضر» عبارت «الاسدی» که حکم به توثیق او شده آورده شده است و در کافی، مطلق ذکر شده است.

و این اختلاف در تفسیر موجب ضعف در این راویت می‌شود، زیرا معلوم نیست که او همان ابابصیری است که ثقه است یا کسی است که ضعیف شمرده شده است و معلوم است که نتیجه تابع «اخس مقدمتین» است.

جواب

• اوّلاً: ابابصیر مردد بین سه نفر است که همهٔ آنها توثیق شده‌اند که عبارتند از «عبد الله بن محمد الأسدی»، «لیث بن البختری المرادی» و «یحیی بن القاسم یا أبی القاسم الأسدی».[۷۷]

• ثانیاً: شخصی که به نام «ابابصیر المکفوف» گفته شده همان «یحیی بن القاسم یا ابی القاسم» است که توثیق شده است.[۷۸] لذا مشکلی در سند به وجود نمی‌آورد.

۷۵.الکافی (ط. الإسلامیة)، ج ٤، ص ١٠٠

اما مرحوم شیخ طوسی، این روایت را با سندشان از حسین بن سعید به این طریق نقل کرده‌اند:

وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيد عَنِ النَّضْر عَنْ عَاصِم بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِی بَصِير الْمَكْفُوف قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله 7 عَنِ الصَّائِمِ مَتَى يَحْرُمُ عَلَيْهِ الطَّعَامُ فَقَالَ إِذَا كَانَ الْفَجْرُ كَالْقُبْطِيَّة الْبَيْضَاء قُلْتُ فَمَتَى تَحِلُّ الصَّلَاةُ فَقَالَ إِذَا كَانَ كَذَلِک فَقُلْتُ أَ لَسْتُ فِی وَقْت مِنْ تِلْک السَّاعَة إِلَى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَالَ لَا إِنَّمَا نَعُدُّهَا صَلَاةَ الصِّبْيَانِ ثُمَّ قَالَ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُحْمَدُ الرَّجُلُ أَنْ يُصَلِّيَ فِی الْمَسْجِدِ ثُمَّ يَرْجِعَ فَيُنَبِّهَ أَهْلَهُ وَ صِبْيَانَهُ. تهذیب الأحکام، ج ٢، ص ٣٩

البتّه ایشان در جایی دیگر {تهذیب الأحکام، ج ٤، ص ١٨٥.} از مرحوم کلینی و به سندی که از ایشان ذکر شد نیز این روایت را نقل کرده‌اند.

۷۶.معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۴۷۳- ۴۷۵.

۷۷.همان، ج : ۲۰، ص ۷۵

۷۸.التنقیح فی شرح العروة ٦: ۲۸۲.

ثالثاً: نظر مرحوم صاحب حدائق این است که ابابصیر به طور مطلق، اگر راویان از او «عاصم بن حمید» یا «عبدالله بن مسکان» باشند، تفسیر به «لیث بن البختری المرادی» می‌شود که ثقه شمرده شده است، به خاطر شهرتی که بر این مطلب وجود دارد.[۷۹]

روایت دوم: روایت علی بن عطیة

وَ عَنْهُ {محمد بن یعقوب} عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ عَطِیَّةَ **عَنْ أَبِي عَبْدِ الله 7 قَالَ الْفَجْرُ هُوَ الَّذِي إِذَا رَأَيْتَهُ مُعْتَرِضاً كَأَنَّهُ بَيَاضُ نَهَرِ سُورَاءَ.**[۸۰]

بررسی سندی

«ابراهیم بن هاشم» در طریقِ شیخ و کلینی به «علی بن عطیة» موجود است که در مورد او توثیقی وارد نشده است و این موجب تضعیف این روایت می‌شود.

جواب

• اوّلاً: طریقی دیگر در من «لا یحضره الفقیه» به «علی بن عطیة» وجود دارد که تمام راویانش ثقه هستند[۸۱] هرچند برخی در «علی بن حسان» اشکال کرده‌اند.[۸۲]

• ثانیاً: اکثر متأخرین حکم به وثاقت «ابراهیم بن هاشم» کرده‌اند.[۸۳]

وجه استدلال

امام 7 در تبیین معنای فجر می‌فرمایند: هنگامی وقت نماز داخل می‌شود که فجر گسترده شده باشد و مانند «قبطیه بیضاء» شده باشد که نوعی لباس سفید است که در مصر تولید می‌شود[۸۴]و این کلام کنایه از این است که سفیدی فجر باید مانند سفیدی آن لباس باشد.

و یا در روایت دیگر آن را به «بیاض نهر سوری»[۸۵] – که نام نهری در سرزمین عراق است– تشبیه می‌کنند که مرادشان سفیدی این نهر است.[۸۶]

در هر صورت با این تشبیه‌ها معلوم می‌شود که هنگامی که این سفیدی وجود ندارد زمان نماز و روزه شروع نشده است و فجر به وجود نیامده است و عدم صدق این عناوین با ظهور نور ماه و عدم ظهور نور فجر واضح است.

جواب

• اوّلاً: بودنِ فجر مانند «قبطیه بیضاء» یا سایر تشبیهات، از واقعیات خارجیه است که ظهور و عدم ظهور آن دخلی در وجود آن ندارد، یعنی چه این واقعیت دیده شود و چه شیئی مانع از دیدن آن بشود، به وجود آن ضرری نمی‌رساند.

بنابراین «رؤیت و تبیُّن فعلی و یا اعتراض نور ماه» دخلی در موضوع ندارند و همهٔ آنها طریق هستند به یک واقعیت خارجیه‌ای که نور ماه، نمی‌تواند مانع از تحقّق آن بشود.[۸۷]

• ثانیاً: احتمال دارد که منظور امام 7 از این بیانات، بیان فرق میان فجر صادق و کاذب باشد که در صدد بیان علامتی است که فجر صادق را از فجر کاذب مشخص سازد و این احتمال موجب اجمال روایت می‌شود، اگر نگوئیم که در فرض مذکور ظهور دارد.

دلیل پنجم: روایاتی که قیودی را به «فجر»

۷۹.الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة، ج ٦، ص ۲۰۹

۸۰.تهذیب الأحکام، ج ٤، ص ۱۸۵ الکافی (ط. الإسلامیة)، ج ۳، ص ۲۸۳

و روایتی دیگر هم در تهذیب توسط شیخ نقل شده که این تشبیه در آن وجود دارد ولی سندش به خاطر جهالت هشام بن هذیل ضعیف است. رَوَی مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوب عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَي عَنِ الْحُسَیْنِ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْهُذَیْلِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الْمَاضِی 7 قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الْفَجْرِ فَقَالَ حِینَ یَعْتَرِضُ الْفَجْرُ فَتَرَاهُ مِثْلَ نَهَرِ سُورَاءَ. تهذیب الأحکَام، ج ۲، ص ۳۷.

۸۱.التنقیح، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۲۸۱

۸۲.من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٤۷۲ [بیان الطریق إلی علیّ بن عطیّة] و ما کان فیه عن علیّ بن عطیّة فقد رویته عن أبی– رحمه الله– عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن علی بن حسّان، عن علی بن عطیّة الأصمّ الحنّاط الکوفیّ.

۸۳. معجم رجال الحدیث، ج : ۱، ص ۳۱۷

۸٤. «القَبْطِیَّةُ»: ثیاب بیض رقاق من کتّان، تتّخذ بمصر، و قد یضمّ القافَ، لأنّهم یغیّرون فی النسبة، کما قالوا: سُهْلیّ و دُهْریّ، و کأنّه منسوب إلی القِبْط، و هم أهل مصر. و هذا فی الثیاب، فأمّا فی الناس فقِبطیّ بالکسر. راجع: الصحاح، ج ۳، ص ۱۱۵۱، النهایة، ج ٤، ص ٦ (قبط)

۸۵. در وافی «نباض سوری» آورده شده {الوافی، ج ۷، ص ۳۰۲} که چون این رود که درعراق واقع شده دارای سیلان محسوس است بر خلاف فرات کنایه از محسوس بودن تغییر رنگ آسمان به سفیدی در هنگام فجر است. ثلاث رسائل للفاضل، ص ۲۰۱.

۸٦.سوری: علی وزن طوبی: موضع بالعراق من بلد السریانیین و موضع من أعمال بغداد، و قد یمدّ. انظر القاموس ۳: ۲۸۵.

۸۷.مجله فقه اهل البیت(بالعربیه)ج٤۲، ص ۱۲۱

اضافه کرده‌اند مانند «انشقاق»، «طلوع» و «ظهور»

«رؤیت و تبیُّن فعلی و یا اعتراض نور ماه» دخلی در موضوع ندارند و همۀ آنها طریق هستند به یک واقعیت خارجیه‌ای که نور ماه، نمی‌تواند مانع از تحقّق آن بشود.

صحیحۀ حلبی

عَلِيٌّ {بن ابراهیم بن هاشم} عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ 7 قَالَ وَقْتُ الْفَجْرِ حِينَ يَنْشَقُّ الْفَجْرُ إِلَى أَنْ يَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ وَ لَا يَنْبَغِي تَأْخِيرُ ذَلِكَ عَمْداً لَكِنَّهُ وَقْتٌ لِمَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ نَامَ.[88]

صحیحۀ زراره

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ 7 قَالَ كَانَ رَسُولُ الله 6 يصلِّي رَكْعَتَيِ الصُّبْحِ وَ هِيَ الْفَجْرُ إِذَا اعْتَرَضَ الْفَجْرُ وَ أَضَاءَ حُسْناً.[89]

موثقۀ معاویة بن وهب

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله 7 قَالَ أَتَى جَبْرَئِيلُ 7 رَسُولَ الله 6 بِمَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ... ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ... ثُمَّ أَتَاهُ حِينَ نَوَّرَ الصُّبْحُ فَأَمَرَهُ فَصَلَّى الصُّبْحَ ثُمَّ قَالَ مَا بَيْنَهُمَا وَقْتٌ.[90]

وجه استدلال

با توجّه به این که اصل در قیود احترازی بودن آنها می‌باشد و در این روایات قیودی به «فجر» اضافه شده است که نشان دهنده این نکته است که فجر به تنهایی موضوع حکم نیست، بلکه باید «انشقاق»، «طلوع» و «ظهور» پیدا کند که با وجود این قیود فهمیده می‌شود که اگر فجر به طور فعلی دیده نشود و انشقاق پیدا نکند احکام شرعی جاری نمی‌شود، لذا در شب‌های مهتابی نیز باید این قیود حاصل شود.

رد استدلال

• جواب اوّل: با مراجعه به لغت در معنای فجر – که در سابق گذشت– معلوم می‌شود که این قیود همه از لوازم «فجر» است و امری زائد بر معنای فجر وجود ندارد بنابراین منظور امام 7 از این قیود لوازمی است که برای انسان یقین به وجود فجر واقعی می آورد تا انسان از اشتباه با فجر کاذب در امان باشد.

۸۸.الکافی (ط. الإسلامية)، ج ۳، ص ۲۸۳ و مانند:
صحیحه علی بن سنان: وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَةَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ الله 7 قَالَ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَقْتَانِ وَ أَوَّلُ الْوَقْتَيْنِ أَفْضَلُهُمَا وَقْتُ، صَلَاةُ الْفَجْرِ حِينَ يَنْشَقُّ الْفَجْرُ إِلَى أَنْ يَتَجَلَّلَ الصُّبْحُ السَّمَاءَ وَ لَا يَنْبَغِی تَأْخِيرُ ذَلِک عَمْداً لَكِنَّهُ وَقْتُ مَنْ شُغِلَ أَوْ نَسِيَ أَوْ سَهَا أَوْ نَامَ وَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ حِينَ تَجِبُ الشَّمْسُ إِلَى أَنْ تَشْتَبِکَ النُّجُومُ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ آخِرَ الْوَقْتَيْنِ وَقْتاً إِلَّا مِنْ عُذْرٍ أَوْ عِلَّةٍ. (تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۳۹)

۸۹.تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۳۶ و مانند:
موثقه: عَلِيٌّ {بن ابراهيم بن هاشم} عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ { سند این روایت ضعیف شمرده شده است به خاطر وجود «یزید بن خلیفه» که در برخی کتب رجالی { رجال‌الطوسی /ص۳٤٦} واقفی شمرده شده است هرچند برخی اعلام او را توثیق کرده‌اند به خاطر نقل روایت توسط صفوان بن یحیی از او} عَنْ أَبِی عَبْدِ الله 7 قَالَ وَقْتُ الْفَجْرِ حِينَ يَبْدُو حَتَّى يُضِيءَ. الكافی (ط. الإسلامية)، ج ۳، ص ۲۸۳.

این روایت تصریح دارد بر این مطلب که هنگام نماز طلوع فجر از زمانی است که آشکار شود تا زمانی که خورشید طلوع کند زیرا در لغت «یبدوا» این چنین معنا شده است «يقال بَدَا الشئُ يَبدُو، إذا ظهَرَ» {معجم مقائيس اللغة، ج ۱، ص ۲۱۲}

۹۰.تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۲۵۲ و مانند:
موثقه زراره: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ {چون موسی بن بکر واقفی است این سند موثقه می‌شود امّا ضرری به صحّت سند ندارد چون مشایخ از ایشان اخذ کرده‌اند کتاب النکاح (زنجانی)ج ۹ص۲۹۲۹}عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ 7 يقولُ كَانَ رَسُولُ الله 6 . فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَ أَضَاءَ، صَلَّى الْغَدَاةَ. (تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۲٦۲) و تهذیب، ج ۲ص۳٦و۲۵٦و۲۵۲و۲٦۲ و استبصار، ج ۱، ص ۲۷٦ وکافی، ج ٦ص٤٤۸.

• جواب دوم: منظور از این قیود، واقعیت خارجی آنها می‌باشد، چه قابل رؤیت باشد یا نه، و ظهور نور ماه در لیالی مقمره دخلی در وجود این قیود ندارد بلکه فقط مانع رؤیت است.

• جواب مشترک به تمام روایات:

اگر فرض شود که تمام روایات مذکور در صدد بیان اشتراط «رؤیت حسی و تبیُّن فعلی» در موضوع حکم هستند می‌توان در مقام جواب از این روایات گفت که رؤیت اعمّ از رؤیت با چشم متعارف است، زیرا این لفظ، مطلق است و شامل رؤیت با چشم مسلح و چشم‌های قوی هم می‌شود که بنابراین در شب‌های مهتابی هرچند فجر قابل رؤیت با چشم‌های معمولی نیست، امّا با چشم‌های قوی و مسلح به لوازم غیر عادی می‌توان رسیدن خورشید به درجه‌ای که موجب رسیدن نورش بر افق می‌شود را مشاهده نمود. بنابراین موضوع ادلّه، در این شب‌ها نیز در همان زمان شب‌های سابق قابل رؤیت است.[91]

از مطالب گذشته به دست آمد که هیچ کدام از روایات مانند آیهٔ قرآن دالّ بر مدّعا نبوده و دچار اشکال می‌باشد.

با مراجعه به لغت در معنای فجر - که در سابق گذشت- معلوم می‌شود که این قیود همه از لوازم «فجر» است و امری زائد بر معنای فجر وجود ندارد بنابراین منظور امام 7 از این قیود لوازمی است که برای انسان یقین به وجود فجر واقعی می آورد تا انسان از اشتباه با فجر کاذب در امان باشد.

فصل دوم: بررسی قول دوم (عدم اشتراط تبیّن فعلی)

دلیل اوّل

با توجّه به این مطلب که بر امام 7 واجب است متعرّض اموری شود که عامّهٔ مردم از آن غافل هستند و در بحث ما نیز این صغری وجود دارد، یعنی عامّهٔ مردم بلکه فقیهان از حکم لیالی مقمره غافل بوده‌اند و هیچ گونه بحثی از آن در کتب آنها وجود ندارد در این صورت اگر حکم امام 7 مخالف با این روش و غفلت عمومی‌بوده باشد بر امام 7 واجب است که متذکّر آن شود در حالی که ما می‌بینیم هیچ روایتی متذکّر این مطلب نشده است.

بله، هرچند روایت علی بن مهزیار از فجر در «لیالی مقمره» سؤال کرده است، امّا همانطور که در دلیل سوم می‌آید، امام اشاره‌ای به فرق میان «لیالی مقمره» با سایر لیالی نکرده است در حالی که با وجود اهمیت فراوانی که این امر دارد باید امام 7 به طور صریح به حکم آن متعرض می‌شدند.[92]

دلیل دوم

قول به «اشتراط تبیُّن فعلی»، دارای تالی فاسد است زیرا اگر در لیالی مقمره خسوفی رخ دهد که موجب تقدم طلوع فجر نسبت به شب شود، باید بپذیریم که وقت نماز در شب قبل دیرتر از شب بعد واقع شده است در حالی که این امر مورد قبول نیست، زیرا اوقات صلاة، اوقات زمانیه هستند نه حالات فیزیکی فضائی یعنی اوقات نماز تابع زمان هستند نه تابع حرکات فیزیکی.[93]

دلیل سوم: روایت علی بن مهزیار

در این روایت سه سؤال توسط راوی مطرح شده است:

۱. ملاک اوّل وقت نماز صبح.

۲. عدم فرق بین سفر و حضر.

۳. اوّل وقت نماز در شب‌های مهتابی و ابری،

امام 7 به دو سؤال اوّل پاسخ داده‌اند امّا در مورد سؤال سوم سه احتمال وجود دارد:

• احتمال اوّل: این که امام به آن سؤال پاسخ نداده باشند که این از مقام امام 7 بعید است و خصوصیتی در سؤال سوم مثل تقیه[94] هم وجود

۹۱.مجلهٔ فقه أهل البیت : (بالعربیة)، ج ۴۲، ص ۱۲۶

۹۲.ثلاث رسائل:۲۰۶

۹۳.مدارک العروة (للإشتهاردی)، ج ۱۱، ص ۲۸۳

۹۴.ر.ک. به الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل

ندارد که بخواهند به خاطر آن خصوصیت جواب نداده باشند.

• احتمال دوم: این که جواب داده‌اند و امر به «اشتراط تبیُّن فعلی» در هر دو مورد شده باشد که این احتمال مخالف قول جمیع فقهاء حتی کسانی که قائل به اشتراط تبیُّن در لیالی مقمره شده‌اند می‌باشد.

• احتمال سوم: این که امام 7 در مورد شب‌های مهتابی به اشتراط تبیُّن فعلی حکم کرده باشند امّا در شب‌های ابری به عدم اشتراط حکم کرده باشند به این صورت که چون تفاوت بین این شب‌ها برای سائل معلوم بوده است، این جواب مختصّ به شب‌های مهتابی دانسته شده است که این احتمال مخالف با ظاهر عبارت است، علاوه بر این که معلوم نیست این تفاوت بین شب‌های مهتابی و ابری واضح بوده باشد کما این که قول به عدم تفاوت مورد اختیار بسیاری از متأخرین می‌باشد.[۹۵]

• احتمال چهارم: این که فرقی بین این دو مورد وجود نداشته باشد و تبیُّن فعلی در هیچ کدام شرط نباشد و تبیُّن «طریقی» باشد نه «موضوعی» که این احتمال انسب از سایر احتمالات می‌باشد.[۹۶]

دلیل چهارم

از برخی اخبار که مشتمل بر امر به عدم اتیان صلاة در فجر کاذب و اتیان آن در فجر صادق هستند استفاده می‌شود که «تبیُّن» دخلی در موضوع این احکام ندارد، زیرا در شب‌های مهتابی فجر کاذب هیچ گاه قابل رؤیت نیست و اگر عدم رؤیت ملازم با عدم وجود باشد، باید گفت که فجر کاذب دراین شب‌ها وجود ندارد پس باید منظور این روایات وجود واقعی فجر کاذب و صادق باشند.

البیت : ، ج ۱، ص ۲۸۲ و الفقه علی المذاهب الخمسة، ج ۱، ص ۸۱

۹۵.ر.ک. به ص ۴۱ همین مقاله.

۹۶.ثلاث رسائل (للفاضل)، ص ۱۹۸

موضوع در اصول عملیه شک است و چون در محل بحث یا شک تعلق می‌گیرد به معنای فجر و یا به موضوع ادلّه و یا به حکم صور مختلفی پدید می‌آید.

بنابراین به نظر می‌رسد که قول دوم که قول به عدم اشتراط تبیُّن فعلی است مطابق با ادلّه می‌باشد.

بخش چهارم

مقتضای اصل عملی

موضوع در اصول عملیه شک است و چون در محل بحث یا شک تعلق می‌گیرد به معنای فجر و یا به موضوع ادلّه و یا به حکم صور مختلفی پدید می‌آید.

صور جریان اصل در «ناحیهٔ موضوع»

الف. یا شک در «تحقّق معنای فجر» داریم

در این صورت یا «ذات موضوع» را استصحاب می‌کنیم که یا

عدم فجر است.(۱)

و یا بقاء لیل.(۲)

و یا عدم موضوعی را استصحاب می‌کنیم که حکم شرعی برآن ترتّب دارد.(۳)

ب. و یا «معنای فجر» را می‌دانیم امّا شک در این است که آیا این معنا به صورت بسیط، موضوع در دلیل شرعی قرار گرفته شده است و یا به همراه قید «تبیُّن فعلی» که در این صورت یا برائت از قید، جاری است و یا احتیاط(۴)

صورت جریان اصل در «ناحیهٔ حکم»

مثلاً استصحاب عدم جواز دخول در نماز صبح و یا عدم وجوب امساک در روزه جاری است.[۹۷](۵)

بنابراین ما باید به بررسی پنج صورت بپردازیم.

صورت اوّل

ما نمی‌دانیم که فجری که موضوع حکم است به چه معناست که اگر تبیُّن فعلی، جزء معنایش باشد باید در لیالی مقمره قائل به تأخیر وقوع فجر شویم.

۹۷.البتّه این اصل در صورتی جریان می‌یابد که در چهار صورت قبل اصلی، جاری نشود، زیرا نسبت بین این، صورت وچهار صورت قبل، نسبت سببی و مسببی است.

در این فرض، ما در ناحیهٔ موضوع (عدم وقوع فجر استصحاب می‌کنیم - به این صورت که چون قبل از زمان مشکوک یقین به عدم تحقّق فجر داشتیم، این یقین را استصحاب می‌کنیم تا زمانی که یقین به وقوع فجر حاصل شود یعنی تا زمانی که فجر «بالفعل» قابل رؤیت باشد.

اشکال

چون شکّ ما در تحقّق فجر، ناشی از شک در مفهوم آن است نه در «موجود خارجی»، استصحاب جاری نمی‌شود، زیرا اگر تبیُّن داخل در معنای فجر باشد، شکی در عدم تحقّق فجر نداریم و اگر تبیُّن داخل در معنای فجر نباشد شکی در تحقّق آن نداریم و در هر صورت شکّ که یکی از ارکان استصحاب است وجود ندارد و به همین خاطر است که استصحاب را در شبهات مفهومیه جاری نمی‌دانند.

صورت دوم

ما یقین به تحقّق «لیل» در زمان سابق بر زمان مشکوک داریم و لذا لیل را تا زمان مشکوک استصحاب می‌کنیم و با ثبوت «لیل» شکی در عدم ترتّب احکامی مانند وجوب نماز صبح باقی نمی‌ماند.

اشکال اوّل

این شبهه هم «مفهومیه» است زیرا اگر به زمانی که هنوز فجر بالفعل قابل رؤیت نیست لیل صدق کند، دیگر شکّی در عدم ترتّب احکام، وجود ندارد.

اشکال دوم

موضوع ادلّه «فجر» است نه «لیل» مگر این که ملازمهٔ عقلیّه بین اتمام لیل و تحقّق فجر قائل شویم که در این صورت این اصل، مثبت خواهد بود.

صورت سوم

حال که ما نمی‌توانیم موضوع این احکام را استصحاب کنیم، عدم آن موضوع را استصحاب می‌کنیم و اثبات می‌شود که در زمان مشکوک موضوعی برای ترتّب حکم شرعی وجود ندارد.

اصلی که در این بحث جاری است یا برائت است و یا احتیاط.

اشکال

این استصحاب به استصحاب حکم بازگشت دارد زیرا موضوعیّت و ترتّب حکم دو امر متضایف‌اند و معنائی برای موضوع، جز ترتّب حکم بر او وجود ندارد و لذا حکم این صورت را در صورت پنجم بررسی خواهیم کرد.

صورت چهارم

اگر ما «معنای فجر» را می‌دانیم امّا شکّ در این است که آنچه که موضوع ادلّهٔ شرعیّه قرار گرفته است، ممکن است فجر همراه با قید «تبیُّن فعلی» باشد، در این صورت دو مبنا وجود دارد:

- مبنای اوّل: با توجّه به جریان اصل برائت از قید زائد، شکی در ترتّب احکام نیست.[98]
- مبنای دوم: احتیاط جاری است، زیرا اجمال از ناحیهٔ جعل شارع است و لذا باید احتیاط شود.[99]

صورت پنجم

اگر اصلی در ناحیهٔ موضوع جاری نشود نوبت به اجراء اصل در ناحیهٔ حکم می‌رسد و در این صورت استصحاب عدم وجوب نماز و امساک مثلاً جاری می‌شود.

اشکال

در محل بحث، این استحصاب جاری نیست، زیرا در استصحاب، بقاء موضوع شرط است در حالی که در محلّ بحث بقاء موضوع احراز نمی‌شود زیرا اگر فجر بر زمان مشکوک صادق باشد، موضوع باقی است و اگر صدق نکند، قطعاً موضوع معدوم شده است.

با توجّه به این مطالب روشن شد اصلی که در این بحث جاری است یا برائت است و یا احتیاط.

98.مجلة فقه أهل البيت : (بالعربية)، ج ٤٢، ص ١٢٨
99.فرائد الاصول، ج ٢، ص ٤٧١

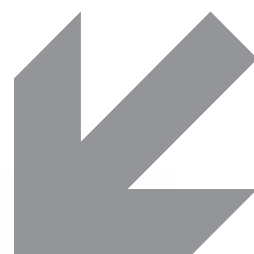


پژوهش اصولی

مصطفی دُرّی

سال هفتم درس خارج

مؤسسهٔ آموزشی ـ تحقیقاتی بقیة‌الله عجل‌الله تعالی فرجه الشریف



نقدی بر قاعده استحاله اهمال در مقام ثبوت

چکیده

استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت تقریباً مورد اتفاق تمامی دانشوران علم اصول است. نگارنده پس از بیان اجمالیِ مفاد قاعده و بیان تفاوت آن با قواعد مشابه، بیشِ از بیست ثمره برای آن ذکر می‌نماید. در بخش نقد، این قاعده ابتدا به تفکیک مولای حقیقی و موالی عرفی و سپس در دو بخش اهمال در حکم و اهمال در موضوع مورد بحث قرار می‌گیرد. نتیجه بحث اینکه، قاعده در تمام موارد فوق یا نادرست است و یا بی ثمره.

واژگان کلیدی

اهمال، ثبوت، اثبات، اطلاق، تقیید، فعلیت حکم.

درآمد

زیر ساخت‌ها و به تعبیر جدیدتر «فلسفه علم اصول» بحثی است که ذهن بسیاری از طلاب را به خود مشغول کرده است؛ به دست آوردنِ قواعد کلی‌ای که استنباط را شتاب بخشیده و آن را قانونمندتر نماید، بعید است دانش پژوه اصولی را آرام گذارد.

از این رو، بنا به توصیهٔ بوعلی، هر قاعده‌ای که در فلسفهٔ دانش اصول به کار می‌رود را در «بقعة الإمکان» می‌گذاریم. در باب اطلاق و تقیید، بحث «اهمال در مقام ثبوت» از جمله مباحثی است که خود نمائی می‌کند. مرحوم خوئی 1 آن چنان بداهتِ آن را تکرار کرده و بر آن تأکید می‌ورزیدند که کمتر کسی گمانِ خدشه یا خلل در آن را به ذهنِ خود راه می‌داد. تأکیداتِ شاگردان و به طور کلی اصولیانِ متأخر از ایشان نیز از موفقیتِ این اصولی بزرگ در به کرسی نشاندنِ نظریهٔ خویش حکایت می‌کرد؛ نظریه‌ای که البته از استادِ خویش، محقق نائینی 1 به یادگار گرفته بودند.

باری، عبارت «اهمال در مقام ثبوت»، اصولیین را به یادِ بحثی از مباحثِ علم اصول می‌اندازد، آن جا که در بیان تقابل میان اطلاق و تقیید، دانشمندانِ بزرگِ این علم، اهمال را مستحیل دانسته و در نتیجه، وجودِ تقابلِ «ضدین لا ثالث لهما» میانِ آن‌ها را انکار می‌کنند. تقریباً تمامی متأخرین از مرحوم نائینی 1، استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت را در این بحث مطرح کرده و بر آن صحه گذارده‌اند.

اما ثمره، منحصر به بحث اطلاق و تقیید نیست بلکه بیش از بیست ثمره برای آن یافت می‌شود که در مقاله به آن اشاره خواهد شد.

مطالعهٔ مقاله نشان خواهد داد که این قاعده که در ابتدا بدیهی به نظر می‌رسد با چالش‌هایی جدی روبروست.

مقدمه

قاعدهٔ استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت، شاید اولین بار در بحث تقابل اطلاق و تقیید به کار گرفته شده است. دانشیان علم اصول، تقابل اطلاق و تقیید را در دو ناحیهٔ ثبوت و اثبات موردِ بررسی قرار می‌دهند.

در ناحیهٔ اثبات اما، تقریباً همگی متفق القول بر تقابل ملکه و عدم هستند. به نظر ایشان وقتی متکلمی نمی‌تواند بر کلامی قید زده و آن را به صورت مقیّد به کار برد، طبیعی است عدم تقییدِ کلام نمی‌تواند کاشف از ارادهٔ اطلاق از جانبِ او باشد.

در ناحیهٔ ثبوت اما، اختلافات فراوانی در گرفته است. محقق نائینی 1 تقابل را به طور مطلق از نوع ملکه و عدم می‌دانند. اصولیین از اطلاقِ کلام ایشان این چنین استفاده کرده اند که وی در مقام ثبوت نبز چنین تقابلی را میان اطلاق وتقیید قائل است. مرحوم صدر 1 اما تقابل را از قبیل نقیضین می‌شمارد. محقق خوئی 1 نیز نظریهٔ ضدین لا ثالث لهما را انتخاب می‌کند.

پیش از ورود به محل نزاع و بحث از صحت و سقم قاعده اهمال در مقام ثبوت، ذکرِ مقدمه ای در رابطه با اعتبارات ماهیت ضروری به نظر می‌رسد.

انقسامات ماهیت

ماهیت گاهی بما هی هی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، بدین صورت که هیچ قیدی با آن در نظر گرفته نشده و لحاظ، منحصر بر ذات و ذاتیاتِ آن ماهیت است. در این حالت به آن «ماهیت مهمله» گفته می‌شود؛ زیرا به نسبت همهٔ قیود و عوارض خارجی و ذهنی، ابهام داشته و مهمل است.

و گاهی همراه با ذاتِ آن، شیئی غیر از ذات و ذاتیات نیز مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. در این حالت به آن، ماهیت «لا بشرط مقسمی» گفته می‌شود؛ زیرا مقسمِ اقسام سه گانهٔ آتی قرار می‌گیرد.

وقتی ماهیت به خارج از ذات و ذاتیات نظر دارد به سه قسم تقسیم می‌شود: یا مشروط به وجودِ آن شیءِ خارج از ذات است یا مشروط به عدمِ آن و یا لا بشرط از وجود و عدمِ آن. (یعنی وجودَ یا عدمِ قید، ملحوظ نمی‌شود و لوَ آن قید خارجاً یا موجودَ است یا معدوم). در صورت اوّل، ماهیت «بشرط شیء» (مخلوطه)، در صورت دوم، ماهیت «بشرط لا» (مجرّده) و در صورت سوم، ماهیت «لابشرط قسمی» نام گذاری می‌شود.

در اینجا تفاوت میان ماهیت لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی نیز روشن می‌گردد؛ چرا که اوّلی تنها نسبت به وجودِ خارجیِ دو قسیمِ خود، شرطیتی ندارد، در حالی که دومی، در عالَم ذهن و نسبت به وجودِ ذهنیِ سه قسیمِ خود، لا بشرط بوده و بدون لحاظ است.

تقسیم بالا، انقسامی از ماهیت بود که مشهورِ دانشوران اصولی به آن ملتزم شده اند، اگرچه گاهی

برخی از متأخرین، خود را از دائرۀ مشهور جدا دانسته و تصرفاتی را در آن انجام داده اند.

محقق خوئی 1 یکی از آن جمله است. ایشان ماهیت بشرط لا را بنا بر مصطلح فلسفی، ماهیتی می‌گیرند که بشرط لای از قیودِ خارج از ذات و ذاتیات باشد. به عبارت دیگر؛ ماهیت مجرده، ماهیتی است که نه تنها هیچ نظری به خارج نداشته بلکه مشروط به عدمِ ملاحظۀ شیئی خارج از ذاتِ خویش است و لذا درِ خارج مصداقی برایش یافت نمی‌شود؛ چرا که وجودِ مصداق خارجی، متفرع بر نظر داشتن به خارج است.

ایشان «انسان، حیوان و ناطق» در جملات «الإنسان نوعٌ، الحیوان جنسٌ و الناطق فصلٌ» را از این قسم می‌شمارند؛ چرا که تنها در ذهن وجود داشته و مصادیقِ خارجیشان، متصف به نوعیت و جنسیت و فصلیت نمی‌شوند.

محقق مذکور پس از این بیان، ماهیت بشرط لا در تعریفِ مشهور را داخل در بشرط شیء می‌نمایند. ایشان از آن جا که شیئیت را اعم از وجود و عدم می‌دانند، مانعی در دخولِ ماهیت بشرط لا در بشرط شیء نمی‌بینند.

باری، اصولیین، بحث از اعتبارات ماهیت را در حقیقت، به جهت حل مسأله ای دیگر عنوان می‌کنند و آن چیزی نیست جز تبیینِ موضوع له اسم جنس. ایشان پس از ذکر اقسام اعتبارات ماهیت، سعی در پی بردن به موضوع له اسم جنس داشته و هر یک فتوائی را در این زمینه ارائه می‌دهند. برخی موضوع له اسم جنس را ماهیت مهمله می‌دانند، بعضی لا بشرط مقسمی و پاره ای نیز لا بشرط قسمی.

نکته اینکه اینان با وجود اختلاف در معنای موضوع له اسم جنس، در اینکه اصطلاح «مطلق» تنها بر ماهیت لا بشرط قسمی صادق است و بس، اختلافی ندارند. اختلاف اما در تفسیرِ ماهیت لا بشرط قسمی است. محقق اصفهانی و شهید صدر (قدس سرهما) آن را به «عدم لحاظ قید» که امری عدمی است تفسیر می‌کنند، در حالی که محقق خوئی 1 وجودیش دانسته و آن را «لحاظ عدم قید» می‌پندارد.

با وجود اختلاف در معنای موضوع له اسم جنس، در اینکه اصطلاح «مطلق» تنها بر ماهیت لا بشرط قسمی صادق است و بس، اختلافی ندارند. اختلاف اما در تفسیرِ ماهیت لا بشرط قسمی است. محقق اصفهانی و شهید صدر (قدس سرهما) آن را به «عدم لحاظ قید» که امری عدمی است تفسیر می‌کنند، در حالی که محقق خوئی 1 وجودیش دانسته و آن را «لحاظ عدم قید»می‌پندارد.

تعمیق در ماهیت لا بشرط قسمی اگرچه به ظاهر، کلامی بی فایده و عاری از ثمره می‌نماید اما سطورِ آتی ارتباط آن با محل بحث را روشن می‌سازد.

مرحوم صدر 1 از آن جا که اطلاق را امری عدمی می‌پندارد، تقابلِ آن با تقیید در مقام ثبوت را نیز به نحو نقیضین می‌انگارد. محقق خوئی 1 اما به مقتضای وجودی دانستنِ اطلاق، ناگزیر از التزام به تقابل ضدین است. علاوه بر این، استحالۀ اهمال در مقام ثبوت نیز دلیل دیگری است تا ایشان تقابل به نحو ملکه و عدم را اطلاق و تقیید انکار نمایند. به نظر ایشان، محال است میانِ اطلاق و تقیید در مقام ثبوت، واسطه ای به نام اهمال باشد؛ زیرا حاکم همواره به حکمِ خویش آگاه است و لذا می‌داند که حکمش مطلَق است یا مقید.

از اینجا روشن می‌گردد ایشان در میانِ دو نظریۀ «ضدین لا ثالث لهما» و «ضدین لهما ثالث» ناگزیر از پذیرشِ اوّلی است؛ زیرا با به میان آمدن قاعده استحالۀ اهمال در مقام ثبوت، وجودِ شق ثالث منتفی می‌شود.

تحقیق این تقابل و بیان حق در موضوع له ماهیت لابشرط قسمی، امری است که – ان شاء الله تعالی – در مقام تبیینِ قاعده به آن خواهیم پرداخت.

ثمرات

اما پیش از ورود به بحث و تقریب قاعده و بیان نقدهائی که به آن وارد آمده است، نگاهی کوتاه

و گذرا بر سایر ابحاثی داریم که این قاعده در آن ها به کار رفته است. بدین ترتیب علاوه بر ذکر ثمرات مسأله، اجمالاً با مفاد قاعده و چگونگی استفاده از آن در لسان اصولیین آشنا می‌شویم.

آنچه از کلمات اصولیین به دست می‌آید – و از برخی از آن ها دربیان ثمرات مسأله یاد شد – این است که حاکمِ ملتفت به حکم محال است در حین جعل حکم، جاهل به قیود حکم و موضوع و متعلق‌باشد.

۱. تفاوت معنای اسمی با حرفی: معنای موضوع له یا مورد لحاظ آلی قرار گرفته است که در زمرهٔ معانی حرفی قرار می‌گیرد و یا به صورت استقلالی ملحوظ شده که در این صورت، معنای اسمی نام می‌گیرد. در اینجا فرض سومی وجود ندارد؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت محال است.[۱]

۲. متعلق طلب: متعلق طلب یا جمیع وجودات است یا مجموع آن ها و یا صرف الوجود. بنابراین متعلق طلب نمی‌تواند مطلقِ وجود باشد بدون اینکه در ذیلِ قسم معینی از وجودات قرار گیرد؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت محال است.[۲]

۳. اخذ قصد امر در متعلق امر: امر یا مقید به قصد امر است یا مطلق؛ زیرا اگر هیچ کدام نباشد، موجب اهمال در مقام ثبوت است که صحیح نیست.[۳]

۴. مطابقت امر با غرض: بنا بر امتناع اهمال در مقام ثبوت، عدم مطابقت امر با غرض محال است؛ زیرا شارع همیشه ملتفت به احکامش است؛ لذا مخالفت امر با غرض در سعهٔ و ضیق، تنها در موارد اهمال ممکن است که آن نیز در حقِ شارع مقدس محال می‌باشد.[۴]

۵. ترتب: امر به اهم، یا مقید به فعل است یا مقید به ترک و الّا منجر به اهمال می‌شود.[۵]

۶. مراد از سنخ حکم در مفاهیم: برخی سنخ حکم را به طبیعت ساریه تفسیر کرده اند. به این تفسیر اشکال شده است که: وجود یا مطلق است و یا مقید. بنابراین قسم سومی وجود ندارد تا طبیعت ساریه نام گیرد؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت محال است.[۶]

۷. بازگشت قیود موضوع به حکم: قیودِ موضوع در حقیقت قیودِ حکم است؛ زیرا حکم در قبال موضوع مقید، یا مطلق است یا مهمل و یا مقید. فرض اوّل، خلف است. دومی نیز به خاطر استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت ممتنع است. بنابراین متعیّن، قسم سوم می‌باشد.[۷]

۸. ورود خاص بعد یا قبل از عام: که موجب می شود عام معنون به عنوان غیر خاص شود. حال اگر تخصیص موجب ایجادِ چنین عنوانی نشود، با محذورِ اهمال در مقام ثبوت مواجه می‌گردد.[۸]

۹. بیان تقابلِ میان اطلاق و تقیید: که بحث از آن گذشت و در ادامه از آن بیشتر سخن خواهیم گفت.

۱۰. تحلیلِ موضوع له اسم جنس: که بحث از آن گذشت.

۱۱. جواز ردع از قطع حاصل از غیر کتاب و سنت: مرحوم نائینی 1 ثبوتاً چنین ردعی را محال نمی‌دانند. به نظر ایشان، حکم یا مقید به عالم است و یا اعم از جاهل و عالم؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت، محال است. از طرفی ایشان تقییدِ حکم به عالمین را از طریق «نتیجهٔ التقیید» تصحیح کردند. بنابراین چون علم می‌تواند داخل در موضوع حکم باشد، تعیینِ نوعِ آن علم نیز به دست حاکم است؛ زیرا اوست که می‌تواند موضوع حکمِ خود را هر چه که می‌خواهد قرار دهد.[۹]

۱۲. فرق بین اصل و اماره: برخی اخذ شک در موضوع اماره را صحیح نمی‌دانند. به ایشان اشکال شده است که اماره یا مقید به حالت علم است یا مقید به حالت شک و الا مهمل است. از طرفی چون اهمال نیز صحیح نیست، پس می‌بایست مقید

---

۱. منتقی الأصول ج ۱ ص ۹۳.
۲. منتقی الأصول ج۳ ص ۲۵۶.
۳. بحوث فی علم الأصول ج۲ ص ۱۰۱.
۴. المحکم فی أصول الفقه ج ۱ ص ۴۴۹.
۵. منتقی الأصول ج ۳ ص ۲۳۰.
۶. منتقی الأصول ج ۳ ص ۲۷۷.
۷. منتقی الأصول ج ۶ ص ۳۰۷.
۸. اجود التقریرات ج ۱ ص ۱۰۵.
۹. منتقی الأصول ج ۶ ص ۴۴۱.

به حالت شک باشد.[۱۰]

۱۳. جمع بین حکم واقعی و ظاهری: حکم واقعی یا در فرضِ وجودِ حکم ظاهری است یا در فرضِ عدمِ آن. در اینجا حالتِ سومی وجود ندارد؛ چونِ موجبِ اهمال می شود که محال است.[۱۱]

۱۴. تقیید حکم به عالمین به حکم: اگر حکم نه مطلق باشد و نه مقید، موجب اهمال است.[۱۲]

۱۵. اخذ شک در موضوع حجیت امارات: از آنجا که اهمال در مقام ثبوت محال است، در موضوع حجیت امارات یا علم به موافقت اماره با واقع اخذ شده است، یا علم به مخالفت آن، یا جامع بین موافقت و مخالفت، یا جامع بین علم به موافقت و مخالفت و شک، و یا شک. تمام فروض غیر از فرض آخر، منجر به محذوراتی می‌شود، بنابراین موضوع حجیت امارات، شک است.[۱۳]

۱۶. استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد: بر استدلال بر این آیه بر حجیتِ خبر واحد، اشکال شده است که: از آنجا که اهمال در مقام ثبوت محال است بنابراین حکم به وجوب تبین از خبر، یا مقید به فسقِ مخبر است که لازمه اش، حجیتِ خبر عادل می‌باشد و یا مقید به جامع بین عادل و فاسق است که ضرورتاً منجر به حجیت خبر عادل نمی‌شود.

حاصل اینکه ممکن است حکم، مقید به اعم از فاسق و عادل باشد ولی به جهتِ نکته ای، تنها عادل ذکر شده باشد.[۱۴]

۱۷. استصحاب برائت: یکی از تقاریب این استصحاب، استصحابِ عدمِ لحاظ اکثر می‌باشد. بر این تقریب، اشکال کرده اند که:

اقل یا به شرط شیء لحاظ شده است که عبارت است از لحاظ اکثر و یا اینکه به نحو لابشرط قسمی ملحوظ است. در اینجا علم اجمالی به تحقق یکی از این دو حالت داریم؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت محال است.[۱۵]

۱۸. استصحاب حکم عقل: اشکالِ به این استصحاب از این قرار است: عقل هیچ گاه برای موضوع مهمل حکم نمی‌کند؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت محال است. بنابراین یا همهٔ قیود حکم وجود دارد که دیگر شکی در میان نیست و یا وجودِ بعضی از قیود، مشکوک است که عقل در این موارد اصلاً حکمی ندارد، نه اینکه حکمی کرده باشد که در آن شک داشته باشد.[۱۶]

۱۹. استصحاب زمان و زمانیات: زمان یا قید حکم است که استصحاب صحیح نیست و یا ظرف حکم که استصحاب صحیح است. برخی اشکال کرده اند که زمان یا در مصلحت حکم، دخالت دارد که قید است و یا دخالت ندارد که معنا ندارد حتی به عنوانِ ظرف در حکم اخذ شود. نتیجه اینکه زمان یا دخیل است که قید است یا دخیل نیست که حکم مطلق است و حالت سومی ندارد؛ چون موجب اهمال می‌گردد.[۱۷]

۲۰. استصحاب عدم ازلی: تخصیص چه به مخصص متصل باشد و چه به مخصص منفصل، موجب تقییدِ عنوان عام به نقیضِ عنوان خاص می‌شود. حال اگر عنوان خاص، وجودی باشد، عام، معنون به عنوان عدمی می‌شود و اگر عنوان خاص، عدمی باشد، عام، معنون به عنوان وجودی می‌گردد. دلیل آن اینکه:

موضوع یا متعلق حکم نسبت به انقسامات اولیه، یا مطلق است یا مقید به وجود آن ها و یا مقید به عدمشان. در صورت اوّل و دوم، بین دلیل عام و دلیل مخصص، تهافت به وجود می‌آید. از طرفی به جهت استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت، قسم چهارمی مفروض نیست؛ لذا متعین، قسم سوم یعنی تقیید عام به نقیض عنوان خاص می‌باشد.[۱۸]

۲۱. وجودِ جزءِ مستحب برای واجب (مثل قنوت برای نماز): اگر جزء نباشد، کل نیز وجود ندارد، بنابراین وجودِ جزء برای تحققِ کل الزامی است. از طرفی استحباب، به معنای جواز ترک است. حال اگر مستحب را جزئی از واجب به حساب آوریم، لازمه اش، جوازِ ترکِ جزء یا تحققِ کل بدونِ جزء است که هر دو محال اند. به عبارت دیگر؛ جزء یا در غرض نهایی دخالت دارد که جزء

۱۰. مصباح الأصول ج ۲ ص ۳۹.
۱۱. مصباح الأصول ج ۲ ص ۱۰۰، منتقى الأصول ج ٤ ص ۱۵۲.
۱۲. مصباح الأصول ج ۲ ص ۵۷.
۱۳. مصباح الأصول ج ۲ ص ۳۹.
۱٤. مصباح الأصول ج ۲ ص ۱۵۵.
۱۵. مصباح الأصول ج ۲ ص ٤٤۵.
۱٦. مصباح الأصول ج ۳ ص ۳۲.
۱۷. مصباح الأصول ج ۳ ص ۱۳۱.
۱۸. منتقى الأصول ج ۳ ص ۳٤٦.

است و الا جزء نیست و حالت سومی در آن فرض ندارد؛ چرا که اهمال در مقام ثبوت، محال است.[۱۹]

۲۲. أصالة الصحة: مراد از صحت در أصالهٔ الصحهٔ، چون احراز عمل موجود به نحو مفاد «کان ناقصه» نیست، بنابراین مراد، احراز وجود صحیح به نحو مفاد کان تامه می‌باشد؛ زیرا استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت، وجود فرض سوم را منتفی می‌کند.[۲۰]

تقریب صحیح قاعده

برای بررسی قاعدهٔ اهمال در مقام ثبوت، ابتدا به سراغ تقاریب این قاعده می‌رویم. آنچه از کلمات اصولیین به دست می‌آید – و از برخی از آن ها دربیان ثمرات مسأله یاد شد – این است که حاکمِ ملتفت به حکم محال است در حین جعل حکم، جاهل به قیود حکم و موضوع و متعلق باشد. شاید در این میان، محقق خوئی 1 جامع ترین بیان را داشته باشند:

«فقد ذکرنا غیر مرّة أنه لا واسطة بینهما – أی بین الإطلاق و التقیید – فی الواقع و نفس الأمر، و ذلک لأن المتکلم الملتفت إلی الواقع و ما له من الخصوصیات، حکیماً کان أو غیره، فلا یخلو من أن یأخذ فی متعلق حکمه أو موضوعه خصوصیة من تلک الخصوصیات أو لا یأخذ فیه شیئاً منها و لا ثالث لهما، فعلی الأوّل یکون مقیداً و علی الثانی یکون مطلقاً و لایعقل شق ثالث بینهما، یعنی لا یکون مطلقاً و لا مقیداً.»

تعابیر «اهمال در نفس الامر» و «اهمال در واقع» نیز در میان کلمات دانشوران این علم بسیار به چشم می‌خورد.

تفاسیر و استفاده های مختلفی که از این قاعده شده، همگی بیانگر این امرند که تقریبِ محقق خوئی 1 جامعِ ترین تقریب در بیان این ارتکازِ اصولی است.

قواعد مشابه

قاعدهٔ دیگری که با مسألهٔ مورد بحث شباهت دارد، قاعدهٔ «استحالهٔ اهمال در حکم عقل» است. بیانی که اصولیون در مقام تقریب این قاعده داشته و به خصوص در بحث استصحاب حکم عقل به تفصیل بیان می‌کنند، بیانگر یگانگی این قاعده با مسألهٔ مورد بحث است.

«و أما إذا ثبت الحکم بالدلیل العقلی و العقل لا یحکم بحکم للموضوع المهمل؛ لأن الإهمال فی مقام الثبوت لا یتصور من الحاکم، فلا بدّ فی حکم العقل من إدراک الموضوع بجمیع قیوده، فلا یحکم العقلِ بحکم إلا للموضوع المقید بقیودٍ لها دخلٌ فی الحکم، فمع عدم انتفاء شیء من هذه القیود لا یمکن الشک فی الحکمِ و مع انتفاء احدها ینتفی حکم العقل یقیناً.»[۲۱]

در اینجا قاعدهٔ دیگری به میان آورده می‌شود که شباهت آن با محل نزاع، قابل انکار نیست و آن عبارت است از قاعدهٔ «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد». توضیح اینکه:

لازمهٔ وجود، تشخص است و وقتی حکمِ عقل، به عنوان مصداقی از وجودات قرار گرفت مَی‌بایست این لازمهٔ وجود که تشخص است را نیز به همراه داشته باشد. از این رو، اهمال در حکم عقل بی معناست؛ زیرا از آنجا که تشخص، در نقطهٔ مقابل اهمال است، ممکن نیست چیزی در عین اینکه متشخص است، مهمل باشد.

تصور تساوی این دو قاعده اما، ظاهراً توهم خامی است؛ چرا که مراد از تشخص، تشخص در عالم وجود است. وجودات نیز گاهی در خارج اند و گاهی در ذهن. بنابراین تشخص نیز تابعِ نوعِ وجود است. مثلا: تشخص وجودات خارجِی بهَ نحوی است که قابلیت صدق بر کثیرین را از آن ها سلب می‌کند و لذا همهٔ موجودات خارجی جزئی می‌گردند. وجودات ذهنی نیز اگرچه در عالم ذهن تشخص داشته و «بما هو موجود ذهنی»، بر سایر موجودات ذهنی قابل صدق نیستند اما وقتی جهت حکایت آن ها از خارج را در نظر می‌گیریم، قضیه

۱۹. مصباح الأصول ج ۳ ص ۳۰۰.
۲۰. منتقی الأصول ج ۷ ص ۱۳۲.
۲۱. مصباح الأصول ج ۳ ص ۳۲ و ۳۳.

صورت دیگری پیدا می‌کند.

مفاهیم کلی‌ای که در ذهن موجودند، وجودشان متشخص بوده و با سایر موجودات ذهنی متباین اند. اما مفهوم کلی، از مصادیق خارجی ای حکایت می‌کند که نسبت به آن ها تشخص ندارد. به عنوان مثال: انسان و زید، دو مفهوم ذهنی اند که با یکدیگر تباین تام دارند. اما انسان به واسطهٔ کلیتش، از مصادیق خارجی فراوانی حکایت می‌کند که زیدِ خارجی نیز یکی از آنهاست.

در اینجا قاعدهٔ دیگری به میان آورده می‌شود که شباهت آن با محل نزاع، قابل انکار نیست و آن عبارت است از قاعدهٔ «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد».

از اینجا این نکته نیز به دست می‌آید که کلیت و جزئیت مفاهیم به لحاظِ حکایتشان از خارج است نه به لحاظ وجودشان. به عبارت دیگر؛ وجود ذهنی و خارجی هیچ تفاوتی با یکدیگر نداشته و همگی جزئی اند. کلیت اما، به لحاظ حکایتِ مفاهیم ذهنی از وجودات خارجی است.

توضیحات فوق اگرچه در مقام اثبات عدم ملازمه بین تشخص و کلی بودن مفهوم بود اما از آنجا که اهمال نیز در زمره کلیات به شمار می‌رود، عدم منافات بین التزام به امکان اهمال در مقام ثبوت و التزام به قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» نیز روشن می‌شود؛ زیرا مراد از تشخص، تشخص در ناحیهٔ وجود است و محذوری ندارد که این وجود در مقام حکایت از خارج، مهمل بوده و بیانگرِ جیزی نباشد.

تقاریب دیگر قاعده

محقق صدر 1 دو تقریب از قاعدهٔ اهمال در مقام ثبوت ارائه می‌کنند:

۱. تفسیر اوّل مبتنی بر یگانگی این قاعده با قاعدهٔ «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» است که شرح آن در سطور سابق گذشت.

«فتارة یقال باستحالة هذا الإهمال لأن الحکم له حظ من الوجود فی أفق الذهن و عالم الاعتبار و کل شیء له حظ من الوجود لا بد أن یکون متعیناً فی صقع وجوده و یستحیل أن یبقی مردّدا.»[22]

۲. تفسیر دوم اما همان بیانِ محقق خوئی 1 است که آن نیز گذشت.

«و أخری یقال: إن الأمر من مجعولات الآمر الذی ینشأها من خلال الصور الذهنیة و العلمیة فلا یعقل أن یکون الجاعل متردداً أو جاهلاً بما جعله حین جعله.»[23] [24]

همان طور که بیان شد تقریبی که محقق خوئی 1 بیان فرمودند، ظاهرا متفق علیه در میان قوم و صحیح ترین تفسیر از قاعده است. مقرّر منتقی الأصول، شهید سید عبد الصاحب حکیم 1 اما، استحاله را از زاویهٔ دیگری می‌نگرد. ایشان در عین اینکه جهل حاکم به حکم خویش را مستحیل می‌داند اما معتقد است که اهماَل در موضوع حکم، محذوری را در پی ندارد. شهید مذکور البته دلیلی بر تخصیصِ قاعده به موارد اهمال در حکم نیز ارائه نمی‌کند:

«و من هنا یتضح کون الجواب عن البرهان المزبور بالالتزام بالإهمال فی الموضوع فی مرحلة الثبوت و لا محذور فیه؛ لأن امتناع الإهمال فی مقام الثبوت باعتبار ایجابه للتردد فی الحکم و أنه یشمل المقید و غیره أم لا؟ إذ لا مجال لتردد الحاکم فی حکمه نفسه وعدم علمه بمقدار شموله. و اما إذا کان الإهمال غیر مرکب[25] للتردد فی الحکم بل کان مقدار الحکم معلوماً فلا

۲۲. بحوث فی علم الأصول ج ۲ ص ۹۱.

۲۳. همان.

۲۴. هر دو تقریب محقق صدر 1 از قاعده، در مقام بیان استحاله وجود حکم مهمل است. این در حالی است که محل نزاع، امکان یا استحاله عدم وجود حکم برای حاکم در مورد موضوعی خاص است. در مباحث آتی خواهد آمد که بیان محقق صدر و محقق خوئی 1 در مورد استحاله این قسم از اهمالی که خود فرمودند، اگرچه در جای خود صحیح است اما اثری بر آن مترتب نخواهد بود.

۲۵. در کتاب منتقی الأصول عینا همین عبارت به کار رفته است ولی ظاهرا عبارت صحیح، «غیر مستلزم» باشد.

مانع فیه؛ لأن المجعول الذی لا یمکن التردد فیه، لاتردد فیه واقعاً و التردد فی غیره لا مانع منه. و المقام من هذا القبیل؛ لأن الحکم معلوم المقدار والحد و لو مع إهمال الموضوع.»[26]

شبهه وضع لفظ در عین استحاله:
شبهه ای که در این میان ممکن است مطرح شود، تهافت میان کلمات اصولیین است؛ اینکه ایشان در عین اتفاق بر استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت، یکی از اقسام ماهیت را ماهیتِ مهمله دانسته و بر وجودِ آن صحّه می‌گذارند. در نگاه اوّل، تهافت این موارد، واضح می‌نماید. اگر اهمال، مستحیل است، چگونه می‌تواند به عنوان یکی از اقسام ماهیت مطرح شده و عملیات وضع بر آن واقع شود.

عدم القید فیها حدٌ للحاظ و لیس من شئون ذات الماهیة الملحوظة بهذا اللحاظ و لا یکون داخلاً فی مرحلة المنظور و المرئی به، فلا مانع من القول بأن الماهیة المهملة هی نفس المفهوم المنظور و المرئی باللابشرط القسمی، فإن المرئی بهذه النظارة یکون عاریاً عن کل قید و یکون مقصوراً علی ذات الماهیة.»[27]

شبهه وضع لفظ در عین استحاله

شبهه ای که در این میان ممکن است مطرح شود، تهافت میان کلمات اصولیین است؛ اینکه ایشان در عین اتفاق بر استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت، یکی از اقسام ماهیت را ماهیتِ مهمله دانسته و بر وجودِ آن صحّه می‌گذارند. در نگاه اوّل، تهافت این موارد، واضح می‌نماید. اگر اهمال، مستحیل است، چگونه می‌تواند به عنوان یکی از اقسام ماهیت مطرح شده و عملیات وضع بر آن واقع شود.

در پاسخ ممکن است گفته شود: وضعِ لفظ، ملازم با وقوع و استعمالِ آن نیست.

این جواب اما، مستلزم لغویت عملیات وضع است؛ زیرا وضع لفظ برای معنائی که هیچ گاه مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، لغو بوده و خلاف حکمت است.

البته می‌توان پاسخ را به گونهٔ دیگری مطرح کرد: ماهیت مهمله اگرچه نمی‌تواند به صورت مستقل و با تحفظ بر اهمالش استعمال شود ولی در ضمنِ اقسامِ دیگرِ ماهیت قابل استعمال است. محقق صدرِ 1 به تبع محقق اصفهانی 1 جنین می‌فرماید: «بناء علی ما سلکناه فی معنی الماهیة اللابشرط القسمی من أن حد الإطلاق و

به نظر ایشان ماهیت مهمله به جهت اهمالش، همیشه در ضمن ماهیت دیگری به کار می‌رود که ماهیت لا بشرط قسمی نام دارد. بنابراین ماهیت مهمله می‌تواند در قالبِ ماهیت دیگری مورد استعمال واقع شود.

اما این توجیه نیز قابل التزام نیست؛ زیرا ماهیت مهمله وقتی در ضمن ماهیت لا بشرط قسمی به کار می‌رود، از دو صورت خارج نیست: مقصود از این استعمال یا ماهیت لا بشرط قسمی است و یا ماهیت مهمله.

اگر مراد، اوّلی باشد از محل نزاع خارج بوده و نمی‌تواند به عنوان توجیهی برای تصحیح استعمال ماهیت مهمله مطرح شود؛ چرا که در حقیقت ماهیت مهمله مورد استعمال واقع نشده است.

اما اگر مراد، ماهیت مهمله باشد، باز محذور باز می‌گردد؛ زیرا امری که محال است نمی‌تواند مورد استعمال واقع شود. به دیگر سخن؛ استعمال برای حکایت از خارج است و چیزی که در خارج مستحیل است، در مقام استعمال نیز نمی‌تواند به کار رود.

البته می‌توان تمام استعمالاتِ ماهیت مهمله را به مهمل اثباتی (که از آن به مجمل نیز یاد می‌شود) باز گردانده و بدین ترتیب وضعِ آن را تصحیح نمود.

۲۶. منتقی الأصول ج ٦ ص ٤٤١ پاورقی.

۲۷. بحوث فی علم الأصول ج ٤ ص ٤٠٧.

توضیح اینکه:

اهمال یا در مقام ثبوت است یا در مقام اثبات. تقریب استحالهٔ آن در مقام ثبوت اما گذشت. اما معنای اثباتی آن اینکه: متکلم اگرچه عالم به جعل و خصوصیات و قیود موضوع و حکم است اما می‌تواند به جهت غرضی، آن را در مقام ابراز به صورت مهمل بیان نماید تا دیگران از این قید مطلع نشوند. وجود اهمال در مقام اثبات تقریباً مورد اتفاق تمام اصولیین است.

در ناحیهٔ خداوند اما، قضیه کمی پیچیده تر می‌شود؛ زیرا به جهت علم نامتناهی خداوند، استحالهٔ اهمال در مورد او محتمل تر است. دقت و تأمل اما، صحت قاعده را حتی در مورد پروردگار نیز نفی می‌نماید.

البته این جواب مبتنی بر وضعِ ماهیت مهمله برای جامع میانِ اهمال در دو مقامِ ثبوت و اثبات است مگر نَه اگر موضوع له ماهیت مهمله را تنها مهمل در مقام ثبوت بدانیم چنین پاسخی بی وجه است.

اما پاسخ دقیق تری که حتی در فرض اختصاص موضوع له ماهیت مهمله به مهمل در مقام ثبوت نیز جاری باشد از این قرار است:

الفاظی که وضع می‌شوند از مصادیق ذهنی حکایت می‌کنند نه ما بازاء خارجیشان. بنابراین ماهیت مهمله حاکی از وجودِ آن در عالم ذهن است و وجودِ آن در عالم ذهن نیز محذوری ندارد.

به عبارت دیگر؛ آنچه مستحیل است وقوع اهمال در مقام جعل حکم است، نه اینکه تصور آن نیز محال باشد. بنابراین می‌توان اهمال در مقام ثبوت را تصور کرده و ماهیت مهمله را نیز برای آن وضع کرد. محذور لغویت نیز با فائده «استعمال این لفظ برای بیان استحاله» از بین می‌رود.

حاصل اینکه، همان طور که برای اجتماع نقیضین با وجودِ استحالهٔ آن، لفظی را وضع می‌کنیم تا در مقام حکایت از این امر مستحیل، از آن استفاده کنیم، در اینجا نیز برای ماهیت مهمله و لو اینکه مستحیل باشد لفظی را وضع می‌کنیم تا بتوانیم توسط آن، استحالهٔ اهمال را به مخاطب منتقل کنیم.

باری؛ تمام این توجیهات و کلمات در فرض اهمال واقعیِ ماهیت بود اما اگر مراد از اهمال ماهیت مهمله، اهمال در بعضی جهات باشد، تصورِ آن بسیار راحت تر و پاسخ به اشکالات نیز بسی سهل تر است.

در کلام محقق خوئی 1، این تفسیر دوم از ماهیت مهمله مورد تعریض واقع شده است:

«إلی هنا قد وصلنا إلی هذه النتیجة و هی أن الماهیة المهملة فوق جمیع الاعتبارات و اللحاظات الطارئة علیها، حیث أنها مهملةٌ حقیقةً و بتمام المعنی. و أما الماهیة المقصور فیها النظر إلی ذاتها و ذاتیاتها فلیست بمهملة بتمام المعنی، نظراً إلی أنها متعینة من هذه الجهة أی من جهة قصر النظر إلی ذاتها، فتسمیة هذه بالماهیة المهملة لا تخلو عن مسامحة، فالأولی ما عرفت.»[۲۸]

نقد قاعده

پس از تصویر ماهیت مهمله و تصحیحِ وضع لفظ برای آن، نوبت به نقد قاعدهٔ استحالهٔ اهمَال در مقام ثبوت می‌رسد.

اهمال به دو صورت قابل تصور است: یکی اهمال در حکم و دیگری اهمال در موضوع.

اهمال در ناحیهٔ حکم بدین معنا است که متکلمِ ملتفت در حینی که حکم می‌کند، محال است بهَ قیودِ حکم خود التفات نداشته باشد. تقریبی که برای استحاَلهٔ آن بیان شد – و نقل آن از کلام محقق خوئی 1 نیز گذشت – اختصاصِ آن به خداوند را نفی می‌کند؛ زیرا مناطِ استحاله، اَلتفات متکلم است نه الوهیت و علم غیبِ وی تا اختصاص به خداوند داشته باشد.

ناگفته نماند هم خداوند و هم سایر موالی ممکن است در مورد موضوعی، حکمی را جعل نکرده باشند، البته با این تفاوت که خداوند به مقتضای علم نامحدودش، قطعا به حکم مناسب با آن موضوع

۲۸. محاضرات فی علم الأصول ج ۵ ص ۳۴۸.

آگاه است، به خلاف سایر موالی که دلیلی بر وجودِ چنین علمی برای آن ها وجود ندارد. بنابراین مراد از استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت، استحالهٔ آن در ناحیهٔ قیودِ حکم است، مگر نه از آنجا که حکم و جعل، فعلی اختیاری است، امکان عدمِ جعلِ آن از سوی مولی بسی واضح است.

پس از بیان این مطلب، بحث را در دو ناحیه دنبال می‌کنیم: یکی موالی عرفی و دیگر خداوند متعال (جلّ اسمه).

در ناحیهٔ موالی عرفی اما، هیچ استحاله ای ندارد که حاکم، در عین آگاهی به اصل حکم و جعل خویش، نسبت به قیدی از قیود حکم ملتفت نباشد.

مثلا: شخصی به عبد خود می‌گوید: امشب بستگان مرا برای شام به منزلم دعوت کن. در اینجا مولا کاملاً به حکم و جعل خویش آگاه است. سپس عبد می‌پرسد: آیا زید که به تازگی با برادرزادهٔ شما ازدواج کرده و دوران عقد را می‌گذراند را هم دعوت کنم؟ مولا پاسخ می‌دهد: در مورد دعوت کردن از او می‌بایست کمی فکر کنم.

روشن است که مولا در هنگام جعل، حکم را نه مقید به وجود یا عدم این شخص کرده و نه آن را مطلق گذارده بود. از طرفی اجمال نیز در کار نیست؛ زیرا خودِ مولا نیز نسبت به این قید، غافل بوده و آن را مهمل گذاشته بود، نه اینکه به آن آگاه بوده ولی به جهت غرضی آن را برای دیگران مهمل گذاشته باشد.

ممکن است اشکال شود که مراد از مولی، مولای ملتفت به همهٔ قیودِ حکم است، در حالی که نقضِ شما در فرضِ غفلت مولا از یکی از قیود حکم بود.

در پاسخ می‌گوئیم: در صورت التفات مولا به همهٔ قیودِ حکم و عدم فرض غفلت او و حتی در مورد یکی از قیود، قضیهٔ استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت منقلب به یک قضیهٔ به شرط محمول می‌شود: «شخصی که در حین جعل، ملتفت به همهٔ قیود حکم باشد، اهمال او نسبت به قیود مستحیل است.»

این قضیه مانند این است که بگوئیم: «زید هنگامی که کتاب می‌خواند، کتاب می‌خواند.»

چنین قضایائی اگرچه به خاطر بشرط محمول بودنشان، همواره صحیح اند اما ثمره ای بر آن ها مترتب نیست. به عنوان مثال: یکی از ثمرات این قاعده، تقابل میان اطلاق و تقیید بود که در ابتدای مقاله، کمی بیشتر از سایر ثمرات بدان پرداخته شد. قائلین به این قاعده، تقابل اطلاق و تقیید را به نحو نقیضین یا ضدین لاثالث لهما می‌پندارند. حاصل التزام به این تقابل، این است که در صورت عدم تقیید کلام مولا، نتیجه گرفته می‌شود مولا کلام را به صورت مطلق اراده کرده است؛ زیرا حالت سومی فرض ندارد.

از طرفی ظهور حالی مولا در حین جعل، این است که به جعل و بعضی از قیودِ آن ملتفت است اما اینکه نسبت به همهٔ قیودی که ثبوتاً برای این جعل متصور است التفات داشته باشد، مطلبی است که ظهور حالی از اثباتِ آن قاصر است. بنابراین ظهور حالی مولا، اهمال در مقام ثبوت را نفی نمی‌کند.

آری، اگر قرینه ای مبنی بر التفات مولا به همهٔ قیود متصورِ در حکم وجود داشته باشد، می‌توان حکم به استحالهٔ اهمال در مقام ثبوت کرد اما وجود چنین قرینه ای، فراتر از ظهور حالی بوده و نیازمند دلیل خاص است. این در حالی است که منظور قائلین به استحالهٔ اهمال، استفادهٔ همیشگیِ اطلاقِ ثبوتی از عدم تقیید است، نه فقط در صورتی که قرینهٔ مذکور وجود داشته باشد. بنابراین مقصودِ آن ها از قاعده حاصل نمی‌شود و به عبارت دیگر، تفسیر تقابل اطلاق و تقیید به نقیضین یا ضدین لا ثالث لهما، امری بی ثمره می‌گردد؛ زیرا صحت این دو تفسیر که نافی اهمالند، متوقف بر وجود قرینه ای است که در بسیاری از موارد وجود ندارد.

با این بیان روشن می‌شود که در موارد وجود قرینه نیز ثمره به خاطر وجود قرینه مترتب می‌شود نه بر قاعده؛ زیرا همان طور که گذشت، استحاله اهمال در تمام احکام موالی جاری نیست بلکه تنها در موارد نادری جریان دارد که قرینه فوق وجود داشته باشد. در صورت تفسیر قاعده به قضیهٔ بشرط محمول نیز گذشت که چنین تفسیری از قاعده، آن را ملحق به بدیهیات کرده و شأنیتِ طرح در علم اصول را از آن می‌گیرد، همان طور که قضیهٔ «زید هنگامی که کتاب می‌خواند، کتاب می‌خواند» چنین حالتی را داراست. اینها به علاوهٔ اینکه اثبات چنین التفاتی از ناحیهٔ مولا نیز به سادگی و بدون استفاده از علم غیب! امکان پذیر نیست؛ زیرا وقتی ظهور حالی، چنین التفاتی را اثبات نکرد، دیگر با علم

عادی نمی‌توان التفات کسی را به تمام قیود ممکن الأخذ در حکم احراز نمود.

در ناحیۀ خداوند اما، قضیه کمی پیچیده تر می‌شود؛ زیرا به جهت علم نامتناهی خداوند، استحالۀ اهمال در مورد او محتمل تر است. دقت و تأمل اما، صحت قاعده را حتی در مورد پروردگار نیز نفی می‌نماید.

پیش از ورود به بحث، لازم به تذکر است که ما مکلف به امتثال اغراض خداوند هستیم نه صرف احکام وی در حالی که غرضی به امتثال آن ها تعلق نگرفته است. با توجه به این مطلب، ممکن است خداوند حکمی را جعل کند ولی در حین جعل، غرضی در تقیید یا اطلاق آن نداشته و لذا آن را مهمل بگذارد. این مطلب منافاتی با علم غیب نامتناهی خداوند نیز ندارد؛ چرا که به نظر ما او مطمئنا می‌داند چه زمانی غرضش به اطلاق یا تقییدِ حکم تعلق می‌گیرد اما نکته این است که علمِ وی، دخلی به حال مکلفین ندارد؛ زیرا آن ها نمَی‌توانند در زمان حاضر که خداوند حکم را جعل کرده اما هنوز غرضش به آن تعلق نگرفته، حکم وی را امتثال کنند. بنابراین اهمال در مقام ثبوت به معنای عدم تعلقِ غرض فعلی به تقیید یا اطلاق، حتی در مورد خداوند متعال (جلّ و علا) نیز تصور دارد.[۲۹]

در مورد اهمال در موضوع حکم اما، گذشت که مقرر منتقی الأصول 1 اهمال در موضوع را مادامی که منجر به اهمال در حکم نشود محال نمی‌دانستند. اما به نظر ما اهمال در موضوع نیز در هیچ صورتی محال نیست.

در مورد خداوند متعال نیز همان کلامی را می‌گوئیم که در ناحیۀ اهمال حکم فرض کردیم. ممکن است خداوند متعال حکمی را جعل کرده باشد ولی در حال حاضر، غرض فعلیش به موضوع خاصی تعلق نگرفته باشد. در چنین حالتی نمی‌توان از عدم تقییدِ موضوع به قیدی خاص، اطلاق آن در نزد حق تعالی را نتیجه گرفت؛ چرا که ممکن است نه قید و نه اطلاق، هیچ کدام مورد غرض فعلی خداوند واقع نشده باشند.

اما در مورد موالی عرفی، ممکن است مولای عرفی، حکمی را جعل کند اما تعیینِ موضوعِ آن را به زمانی دیگر وانهد. مثلاً خطاب به عبیدش بگوید: «من فردا شب مهمان دارم و باید یکی از شما از آن ها پذیرائی کند اما اینکه چه کسی این کار عهده دارِ این کار شود را فردا خواهم گفت.» در اینجا حکم، جعل شده است ولی موضوعِ آن مهمل است.

ممکن است اعتراضَ شود که: قوام حکم به موضوع است و از آنجا که موضوع به مَثابۀ علت برای حکم می‌باشد، وجودِ حکم بلا موضوع، همانند وجودِ معلول بدون علت است که امری است مستحیل.

پاسخ اینکه: علیت موضوع برای حکم، در ناحیۀ فعلیت و مجعول است. به عبارت دیگر؛ موضوع، علت برای فعلیت حکم است نه جعلِ آن، در حالی که بحث شما در ناحیۀ جعل است. از طرفی، از آنجا که حکم و جعل نیز فعلی است اختیاری، قوام آن، به ارادۀ مولا است نه وجودِ موضوع؛ لذا مولا می‌تواند حکمی را اراده کند، بدونِ اینکه موضوعِ آن را در نفس خویش مشخص نماید.

جعلِ چنین حکمی قبل از بیانِ موضوع، لغویتی را نیز در پی ندارد؛ زیرا:

- اوّلاً: کلام در استحالۀ عقلی اهمال در مقام ثبوت بود نه لغویت و استحالۀ عقلائی آن.
- ثانیاً: وجودِ غرض بر چنین جعلی نیز متصور است، مانند اینکه مولا حکم را زودتر بیان می‌کند تا عبیدی که قصد فرمانبرداری دارند، مشغول به انجام مقدمات آن شده و بدین ترتیب آن ها را مورد امتحان قرار دهد.
- ثالثاً: اینکه حکم زودتر از موضوع جعل شود، معونۀ زائدی ندارد؛ چون به هر حال حکم می‌بایست در زمانی جعل می‌شد، بنابراین تقدم و تأخر این

۲۹. در اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود مبنی بر اینکه ظهور احکام مولا، در فعلیت غرض وی در امتثال آن هاست. بنابراین با توجه به این ظهور، اهمال در مقام ثبوت محال می‌شود. پاسخِ این اشکال، در بحث از اهمال در موضوع احکام الهی خواهد آمد.

نتیجه:
حاصل اینکه قاعدۀ استحالۀ اهمال در مقام ثبوت، یا قضیه ای نادرست است و یا قضیه ای است بشرط محمول که هیچ ثمره ای بر آن مترتب‌نمی‌شود.

جعل، لغویتی را در پی ندارد.

اما کسانی که در تقریب قاعده، مولا را ملتفت به همۀ قیود موضوع و حکم تصور می‌کنند، در حقیقت قاعده را تبدیل به قضیۀ بشرط محمولی می‌نمایند که بیانِ بی ثمره بودن و عدم ارادۀ این معنا توسط اصولیین گذشت.

در مورد خداوند متعال نیز همان کلامی را می‌گوئیم که در ناحیۀ اهمال حکم فرض کردیم. ممکن است خداوند متعال حکمی را جعل کرده باشد ولی در حال حاضر، غرض فعلیش به موضوع خاصی تعلق نگرفته باشد. در چنین حالتی نمی‌توان از عدم تقییدِ موضوع به قیدی خاص، اطلاق آن در نزد حق تعالی را نتیجه گرفت؛ چرا که ممکن است نه قید و نه اطلاق، هیچ کدام مورد غرض فعلی خداوند واقع نشده باشند.

البته ممکن است گفته شود: انفکاک حکم از غرض، امری مسلم است ولی ظهور احکام در فعلیت اغراضی است که در وراء آن ها وجود دارد. بنابراین با این بیان، محذور بی ثمره بودن احکام شارع که با استدلال به احتمال انفکاک غرض از حکم، تقریب شد منتفی می‌شود.

لکن در پاسخ می‌گوئیم: ظهور عدم انفکاک حکم از غرض، در احکامی است که ابراز شده باشند، در حالی که بحث ما در احکامی است که هنوز در مرحله اراده یا انشاء بوده و ابراز نشده اند و واضح است که در این گونه احکام، چنین ملازمه ای بین فعلیت حکم و فعلیت غرض وجود ندارد. به عبارت دیگر، وقتی مولا حکمی را ابراز می‌کند، ظهور ابتدائی آن در این است که غرض فعلی وی به امتثال آن در زمان حاضر تعلق گرفته است، مگرنه می‌توانست آن را در زمانی که غرضش به امتثال آن تعلق می‌گیرد ابراز کند. چنین ظهوری اما، در احکامی که هنوز توسط وی ابراز نشده اند وجود ندارد؛ زیرا منافاتی ندارد که مولا حکمی را انشاء کند اما ابراز آن را به زمانی واگذارد که غرضش به امتثال آن توسط عبید تعلق گرفته باشد. توجه به این مطلب بسیار مهم و ضروری بوده و یکی از دقیق ترین نکاتِ این بحث به شمار می‌آید.

نتیجه

حاصل اینکه قاعدۀ استحالۀ اهمال در مقام ثبوت، یا قضیه ای نادرست است و یا قضیه ای است بشرط محمول که هیچ ثمره ای بر آن مترتب نمی‌شود.



پژوهش فقهی

مصطفی منتظری شاهرودی

سال ششم درس خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

رُشد و سَفه

درآمد

از جمله مسائلی که از امور روزمره و مبتلا به بشر از ابتدای تشکیل جوامع انسانی، محسوب می‌شود «رشد و سفه» در معاملات است.

این مسأله علاوه بر آن که همواره مطمح نظر شرع مطهّر بوده و آیات متعددی از قرآن کریم نظیر آیه ابتلاء (وَ ابْتَلُوا الْيَتامى‏ حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ)[1] را به خود اختصاص داده است، مورد پی‌گیری سایر عقلاء نیز قرار گرفته است، به طوری که در قوانین حقوقی سایر کشورها، مقرّرات ویژه‌ای برای تصرفات «سفیه» تدوین شده است.

کسی که اموال خود را در مصارف بی‌جا مصرف می‌کند و پروایی از فریفته شدن در معاملات خود ندارد، شایسته نیست از نظر شرع و عقل و نیز سیرهٔ عقلاء، همچون سایر صاحبان اموال مطلق العنان و بدون سرپرست رها شود.

عدم تعیین سرپرست برای او در امور مالی، در واقع ظلم به وی و سایرین (مانند ورثه) محسوب می‌شود.

علاوه بر آن، آثار سوء اقتصادی و اجتماعی و اخلاقی بر جامعه وارد می‌نماید، چرا که مسیر معاملات اقتصادی را از صحّت و سلامت خود خارج می‌کند و فرهنگ کلاه‌برداری و فریبکاری را بر جامعه حاکم می‌نماید.

اهمّیّت موضوع به قدری است که حضرت یوسف (علی نبیّنا و آله و علیه السلام) «حفیظ و علیم» بودن خود را دلیل شایستگی برای تصدی خزانه‌داری حکومت عزیز مصر میداند:

(قالَ اجْعَلْنِي عَلى‏ خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ)[2]

به یقین وجود صفت راسخ «رشد» در ایشان، یکی از شاخصه‌های اصلی «حفیظ و علیم» بودن است.

اثرات بسیار مهم شرعی و عرفی بر تصرّفات «سفیه» که مربوط به دارایی‌های اوست[3]، مترتّب است.

مفهوم شناسی «رشد» و موارد کاربرد آن در آیات

۱. نساء (٤): ٦.

۲. یوسف(۱۲): ۵۵.

۳. مستقیماً و یا استلزاماً و لو با چند واسطه.

نورانی قرآن و کلمات پرفروغ اهل بیت عصمت و طهارت : ، کلمات فقهاء بزرگ و نیز لغت عرب و آراء لغویون، به طور مدوّن و تنظیم یافته، در هیچ موسوعه فقهی و حتی تک نگاریها یافت نشد.

البتّه نباید تلاشهای سترگ و طاقت فرسای فقیهان از عصر ائمّه هدایت : تاکنون را نادیده انگاشت، چه این که همگان امروزه بر خوان آن بزرگان فقاهت نشسته‌ایم.

و نیز این که بعضی از مفاهیم و موضوعات در دانش فقه، عرفی هستند، مطلبی غیر قابل انکار است، لکن برخی دیگر از مفاهیم در این علم، فقهی هستند و طبعاً نظر «فقیه» به عنوان تنها «کارشناس فنّ» معتبر خواهد بود و جای رجوع به سایر کارشناسان نیست مانند مفهوم «کرّ» در کتاب الطهارة، «مسافت» در کتاب الصلاة، باب صلاة المسافر. امّا آیا دو مفهوم «رشد و سفه» نیز عرفی هستند یا فقهی؟

چکیده

«رُشد» و «سَفَه» دو مفهوم از مفاهیم عرفی هستند.

«رشد» ملکهٔ بازدارندهٔ انسان از هرگونه اقدام عجولانه و سبکسرانه که غالباً ناشی از عدم تعقّل وتأمل در عواقب آن اقدام است، می‌باشد.

به عبارتِ دیگر ابراز و اقدام به برخورد شایسته و متناسب، از روی متانت و تأمّل در شؤون و مواضع مختلف زندگی، نشأت گرفته از «رشد» شمرده می‌شود و هرگونه اقدام مخالف آن، از روی «سفه و سفاهت» تلقّی می‌گردد.

بنابراین «رشد» در تمام شؤون متنوع زندگی می‌تواند، نمود پیدا کند، گسترهٔ حضور و ساحت آن، امور مالی، اجتماعی، سیاسی و... حتی روابط درون خانوادگی مانند همسرداری و تربیت فرزند، می‌باشد.

قرآن کریم و اهل بیت معصومین : اصطلاح خاصی در مورد «رشد» و «سفه» تأسیس نکرده‌اند.

امّا چون این دو صفت، غالباً در امور مالی اثرات مهمّ فقهی دارد، این دو در شؤون و امور مالی محلّ دقت نظر فقهاء عظام قرار گرفته است،

فقیهان نیز اصطلاح خاصی در این دو مفهوم ندارند، به جز جمعی از فقهاء قدیم مانند مرحوم «شیخ طوسی» از فقهاء شیعه و «مالک» از فقهاء سنّی، قائل به اشتراط «عدالت» در تحقّق معنای «رشد» از نظر شرع هستند.

علاوه بر «سیرهٔ عقلاء» بر اعتبار «رشد» در تصرّفات مالی، عمده دلیل بر اعتبار «رشد» در میان ادلّهٔ لفظیه، دو آیه از قرآن کریم است.

• یکم: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ﴾[4]

• دوم: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ﴾[5]

در این مسأله فقهی، روایات نیز ناظر به آیات قرآن است. تمام فقهاء شیعه و سنّی قائل به اشتراط «رشد» در تصرفات مالی هستند، لکن در صحّت برخی تصرّفات مانند «اقرار سفیه» که مستلزم عهدهٔ مالی بر سفیه است، اختلاف نظر جدی دارند.

و جالب نظر آن که در مسألهٔ مورد کاوش، عمدهٔ مواضع مورد وفاق شیعه مورد تسالم عامّه نیز هست و موارد خلاف میان فقیهان خاصه، مورد اختلاف اهل تسنّن نیز میباشد.

نظرات فقهاء شیعه و سنّی و استدلالهای ایشان بسیار متقارب به یکدیگر است.

گفتار یکم:

«رشد و سفه» در قرآن، حدیث و لغت

الف) قرآن کریم

در آیات متعدد «رُشد» و «سَفَه» و مشتقات آن به کار رفته است. رَشَد و رَشاد و راشد و رشید از مشتقات «رُشد» و سَفاهة و سَفِهَ و سُفَهاء نیز از مشتقات «سَفَه» هستند.

قبل از بیان آیات، ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد:

اگر چه ممکن است معانی لغوی و اصطلاحی واژه متفاوت باشند و لکن استقصاء تمام موارد استعمال واژه در متون مرجع، کمک شایانی در درک صحیح از معنای واژه به پژوهشگر می‌نماید، از این رو است که سعی کرده‌ایم تمام موارد استعمال را احصاء کنیم.

آیاتی که این دو ماده و مشتقات آن در آنها به کار رفته است ذیلاً آورده می‌شود.

﴿وَابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ﴾[6]

﴿فَإِنْ كانَ الَّذي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفيهاً أَوْ ضَعيفاً أَوْ لا يَسْتَطيعُ أَنْ يُمِلَّ

---

۴. نساء (۴): ۶. این کریمه به آیه «ابتلاء» معروف است.
۵. نساء (۴): ۵.
۶. نساء (۴): ۶.

هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ)[7]

در دو کریمه فوق جنبهٔ مالی و اقتصادی «رشد» مدّ نظر است.

(وما أَهديكُمْ إِلَّا سَبيلَ الرَّشاد)[8] و (أُولٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ)[9]

(فَاتَّقُوا اللهَ وَلا تُخْزُونِ في ضَيْفي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشيد)[10]

(وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْراهيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَه)[11]

(قَدْ خَسِرَ الَّذينَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ)[12]

(قالَ الْمَلَأُ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَراكَ في سَفاهَة)[13]

(وَلَقَدْ آتَيْنا إِبْراهيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنّا بِهِ عالِمين)[14]

در آیات فوق «رشد» اعتقادی و فکری و در آیات ذیل جنبه‌های دیگر «رشد» مطرح است.

(قالَ لَهُ مُوسى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً)[15]

(رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً)[16]

البتّه در سایر آیات قرآن کریم هم این دو ماده، به کار رفته است.

مانند (بقره–۱۸۶) و (کهف– ۱۰ و ۱۷) و (هود ۸۷ و ۹۷) و (غافر– ۳۸) و (بقره– ۱۴۲ و ۱۳) و (جنّ–۴) و (نساء–۵) و (اعراف– ۱۵۵ و ۶۷).

ب) أحادیث

حدیث جنود عقل و جهل

در حدیث جنود عقل و جهل، که حضرت امام صادق 7 هفتاد و پنج مورد از جنود «عقل» و به همین تعداد از جنود «جهل» را بر می‌شمرد، «سفه» را ضدّ «حلم»، قلمداد و «حمق» را ضد «فهم» معرفی کرده است.

عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبي عَبْدِ اللهِ وَعِنْدَهُ جَماعَة مِنْ مَواليهِ فَجَرى ذِكْرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ فَقالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ اعْرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ وَالْجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا... فَكانَ مِمّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعينَ الْجُنْدَ

۷. بقره (۲): ۲۸۲.
۸. غافر (۴۰): ۲۹.
۹. حجرات (۴۹): ۷.
۱۰. هود (۱۱): ۷۸.
۱۱. بقره (۲): ۱۳۰.
۱۲. أنعام (۶): ۱۴۰.
۱۳. أعراف (۷): ۶۶.
۱٤. انبیاء (۲۱): ۵۱.
۱۵. کهف (۱۸): ۶۶.
۱۶. کهف (۱۸): ۱۰.

الْخَيْرُ وَهُوَ وَزيرُ الْعَقْلِ وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ وَهُوَ وَزيرُ الْجَهْلِ وَالْإِيمانُ وَضِدَّهُ الْكُفْرُ... الْحِلْمُ وَضِدَّهَا السَّفَهَ...»[17]

روایات تفسیر ابتلاء

مرحوم شیخ صدوق دو روایت در تفسیر آیه «ابتلاء» می‌آورد و وجه جمع مناسبی ذکر می‌کند.

وَقَدْ رُوِيَ عَنِ الصّادِقِ 7 أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ قالَ إِيناسُ الرُّشْدِ حِفْظُ الْمالِ.

وَ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَمَّنْ ذَكَرَ عَنْ أَبي عَبْدِ اللهِ أَنَّهُ قالَ في تَفْسيرِ هذِهِ الْآيَةِ إِذا رَأَيْتُمُوهُمْ يُحِبُّونَ آلَ مُحَمَّدٍ فَارْفَعُوهُمْ دَرَجَة

قَالَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَحِمَهُ اللهُ هَذَا الْحَدِيثُ غَيْرُ مُخَالِفٍ لِمَا تَقَدَّمَ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ إِذَا أُونِسَ مِنْهُ الرُّشْدُ وَ هُوَ حِفْظُ الْمَالِ دُفِعَ إِلَيْهِ مَالُهُ وَ كَذَلِكَ إِذَا أُونِسَ مِنْهُ الرُّشْدُ فِي قَبُولِ الْحَقِّ اخْتُبِرَ بِهِ وَ قَدْ تَنْزِلُ الْآيَةُ فِي شَيْءٍ وَ تَجْرِي فِي غَيْرِهِ.[18]

طبق دو حدیث فوق، اگر چه امام صادق 7 در حدیث اوّل، «رشد» را به «حفظ المال» معنا کرده‌اند امّا با توجّه به حدیث دوم روشن می‌شود که «رشد» منحصر به امور مالی نیست و گستره و قلمرو آن در سایر حوزه‌های رفتاری انسان نیز وجود دارد.

این فهم از دو حدیث فوق، مورد قبول و اذعان محدّث فهیم و خبیر مرحوم شیخ صدوق هم می‌باشد، توضیح ایشان ذیل دو حدیث – که آورده شد– صریح و گویای مطلب فوق است.

در بعضی روایات «رشد» در مقابل غیّ و غوایت قرار داده شده– کما این که در آیه ۲۵۷ سوره بقره «رشد و غیّ» در برابر هم قرار داده شده‌اند– ، مانند این دو حدیث:

... أَسْأَلُكَ اللهمَّ الْهُدى مِنَ الضَّلالَةِ وَ الْبَصيرَةَ مِنَ الْعَمَى وَالرُّشْدَ مِنَ الْغَوايَةِ...[19]

۱۷. الکافی، ج ۱، ص ۲۱.
۱۸. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ٤، ص ۲۲۲.
۱۹. الکافی، ج ۲، ص ۵۹۱.

قَالَ رَسُولُ اللهِ یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا هُوَ اللهُ وَالشَّیْطَانُ وَالْحَقُّ وَالْبَاطِلُ وَالْهُدَی وَالضَّلَالَةُ وَالرُّشْدُ وَالْغَیُّ وَالْعَاجِلَةُ وَالْآجِلَةُ وَالْعَاقِبَةُ وَالْحَسَنَاتُ وَالسَّیِّئَاتُ فَمَا کَانَ مِنْ حَسَنَاتٍ فَلِلَّهِ وَمَا کَانَ مِنْ سَیِّئَاتٍ فَلِلشَّیْطَانِ لَعَنَهُ اللهُ[۲۰]

نکته قابل توجّه و در عین حال مهم آن است که گمراهی (ضلالت) و عدم رسیدن به کُنه و حقیقت امر (بی بصیرتی و عَمی) در مقابل «رشد» قرار داده نشده، بلکه «غیّ» در تقابل با «رشد» در نظر گرفته شده و این مطلب گویای آنست که معنای «رشد» چیزی غیر از دستیابی به حقیقت و هدایت شدن است، که ذیلاً معنای دقیق این واژه ذکر می‌شود.

در حدیث «جنود عقل و جهل» «سفه» ضدّ «حلم» محسوب گردید، این فهم از «سفه» در عبارت شهید اوّل که کلامی را از ابو الصلاح حلبی نقل می‌کند، کاملاً مشهود و آشکار است:

و اعتبر الحلبیّ فی القاضی سعة الحلم لیدفع به سفه السفیه[۲۱]

کسی که در مواجهه با غلظت‌ها و درشتی‌ها، ظرفیّت و توانمندی خود را با نرمش و آرامش شکوهمندانه به نمایش می‌گذارد و از این رهگذر، هیجان‌ها و طوفان‌ها را با تفکّر در عواقب هر واکنشی، مدیریت و مهار می‌کند «حلیم» شمرده می‌شود.

یعنی بسیاری اوقات علم و فهم هست، امّا دارندهٔ آن در عمل، سفیهانه برخورد می‌کند.

البتّه «حلم» غیر از صبر و شکیبایی است. در برخی موارد صبر جایز نیست و برخورد سریع و موضعگیری بلا درنگ، عاقلانه به نظر می‌رسد. یعنی بر طبق مقتضای هر واقعه و حادثه عمل کردن با در نظر گرفتن عواقب آن عمل را «حلم» گویند.

بنابراین کسی که عواقب سوء عمل خود را در نظر نمی‌گیرد «سفیه» شمرده می‌شود.

در احادیث شیعه، برخی مثال‌های «سفه» ذکر شده است:

إنّ السفه خلق لئیم یستطیل علی من هو دونه و یخضع لمن فوقه[۲۲]

۲۰. همان، ص ١٦.
۲۱. الدروس الشرعیة، ج ۲، ص ۱۱۲.
۲۲. الکافی، ج ۲، ص ۳۲۲.

مرحوم شیخ کلینی «تسابّ» را کاری سفیهانه برمی‌شمرد و نیز بذاء و بددهنی و زخم زبان را در زمره و عداد احادیث «باب السفه» می‌آورد.

در نامه امام صادق 7 به شخصی به نام «سعد الخیر» «سفه» و «صِبا»[۲۳] در کنار هم آمده است.[۲۴]

یعنی رفتارهای کودکانه و بچه‌گانه که ویژگی اصلی آن «عدم تأمّل در عواقب کارها و سخنان» است، در کنار «سفه» از یک سنخ شمرده شده است.

اینکه «سفه» ضدّ «حلم» تلقّی می‌شود در روایات دیگر نیز آمده است، مانند روایت ذیل:

إنّ أحقّ الناس بأن یتمنّی للناس الحلم، اهل السفه الذین یحتاجون أن یعفی عن سفههم[۲۵]

برخوردهای غیرحلیمانه و سخنان و کارهایی که تبعات آن در نظر گرفته نمی‌شود، همواره موجب خشم اطرافیان است که سفیهان محتاج به حلم و عفو مردم از آنها هستند. این توضیح أنسب به این حدیث است.

در کلام مرحوم سید مرتضی «سفه» ضدّ و مقابل حکمت به کار رفته است.[۲۶]

و نیز شیخ طوسی در بحث اشتراک «حقوق» قائل است، بعضی اموال هستند که حاکم نیز حق تقسیم آن میان صاحبان حق را ندارد مثل این که بخواهد لباس یا سنگ آسیابی را تقسیم کند، زیرا این کار، هم ضرر است علیه صاحبان حق و هم سفه.[۲۷]

ابن ادریس حلی نیز همین فرع را مطرح می‌کند و به آن قائل است.[۲۸]

شهید اوّل از قول حلبی مطلبی را نقل می‌کند که ایشان (یعنی حلبی) «سفه» را ضدّ «حلم» معنا کرده است[۲۹] که بیان آن گذشت.

ج) لغت

قبل از لغت پژوهی و واکاوی معنای «رشد» و «سفه» ذکر دو نکته لازم و ضروری به نظر می‌رسد:

۱: مراجعه به قول لغوی، از باب مراجعه به «مخبر»

۲۳. کودکی و صِغَر
۲۴. الکافی، ج ۸، ص ۵۳.
۲۵. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٤٠١.
۲٦. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۳۳.
۲۷. المبسوط فی الفقه الإمامیة، ج ۲، ص ٣٤٤.
۲۸. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۳۹۸.
۲۹. ر.ک: هامش ۲۱.

در موارد استعمال است و اجتهاد در لغت، اگرچه صرفاً برای خود لغوی و کارشناس حجّت است ولکن تلاشی در راستای تشخیص معنای حقیقی از غیر حقیقی قلمداد می‌شود.

۲: موضوعات بر دو قسمند: مستنبطه و صرفه.

فقیه در موضوعات «مستنبطه» با تکیه بر قواعد استنباط باید به اظهار نظر بپردازد. امّا در موضوعات «صرفه» لغت و عرف عامّ مرجع تشخیص است. و از آنجا که لغت طریق مطمئنی برای فهم عرف عامّ زمان شارع است، مورد عنایت جدّی است.

«سفه» در کتب لغت معنا شده است.

«خلیل بن احمد فراهیدی» در معرفی معنی «سفه» چنین مینویسد:

> سفه: السفه و السفاه و السفاهة نقیض الحلم و سَفِهَت أحلامهم و سَفِهَ الرجل: صار سفیها و سَفِهَ حلمه و رأیه و نفسه اذا حملها علی أمر خطأ.[۳۰]

«ابن منظور» نیز همانند خلیل، سفه و سفاهه را ضدّ «حلم» و کمبود آن معنا می‌کند.

> سفه: السفه و السفاه و السفاهة خفة الحلم، و قیل نقیض الحلم، و أصله الخفة و الحرکة و قیل الجهل و هو قریب بعضه من بعض

و در ادامه، نقل قولی از بعض اهل لغت می‌کند:

> و قال بعض اهل اللغة اصل السفه الخفة و معنی السفیه الخفیف العقل

و این معنا را نیز می‌پذیرد.[۳۱]

همچنین «زبیدی» همانند خلیل و ابن منظور می‌نویسد:

> سفه: السفه محرّکة و کسحاب و سحابة: خفّة الحلم أو نقیضه و أصله الخفّة و الحرکة[۳۲]

«ابن فارس» نیز در عبارتی قریب به سخنان فوق این گونه نوشته است:

> سفه: السین و الفاء و الهاء، اصل واحد یدلّ علی خفّة و سخافة و هو قیاس مطّرد فالسفه ضدّ الحلم[۳۳]

۳۰. کتاب العین، ج ٤، ص ۹.
۳۱. لسان العرب، ج ۱۳، ص ٤۹۷.
۳۲. تاج العروس، ج ۱۹، ص ٤٤.
۳۳. معجم المقاییس فی اللغة، ص ٤۸۲.

«فیّومی» چنین می‌نگارد:

> السفه: نقص فی العقل و أصله الخفّة.[۳٤]

«راغب اصفهانی» می‌نویسد:

> السفه: خفّة البدن و منه قیل: زمام سفیه: کثیر الاضطراب و ثوب سفیه: ردیّ النسج و استعمل فی خفّة النفس لنقصان العقل و فی الأمور الدنیویة و اخرویة[۳۵]

«رشد» در کتب لغت معرفی شده است.

خلیل، «رشد» را نقیض غیّ و ضلال معرفی می‌کند:

> رَشِدَ فلانٌ أی أصاب وجه الأمر و الطریق[۳٦]

ابن منظور نیز «رُشد» رَشَد و رَشاد را نقیض غیّ و ضلال می‌داند و راشد و رشید را کسی می‌داند که «أصاب وجهَ الأمر والطریق»[۳۷]

مرحوم طریحی، ذیل آیه ابتلاء نوشته است:

> الرُشد هو خلاف العمی و الضلال و فسّر بإصابة الحقّ... قوله (لعلّهمیرشدون) أی لعلّهم یصیبون الحق و یهتدون إلیه و الرشد الصلاح و إصابة الحق و أمرٌ بیّنٌ رشده أی صوابه.[۳۸]

راغب اصفهانی نوشته است:

> الرُشد و الرَشَد: خلاف الغیّ یستعمل استعمال الهدایة.

و در ادامه فرق «رُشد و رَشَد» را ذکر می‌کند، که «رُشد» در مورد امور دنیوی و اخروی (هر دو) به کار می‌رود و لکن «رَشَد» فقط در مورد امور اخرویه استعمال می‌شود.[۳۹]

«فیّومی» نوشته است:

> الرشد: الصلاح و هو خلاف الغیّ و الضلال و هو إصابة الصواب.

و «رشاد» را اسم مصدر آن می‌داند.[٤۰]

آقای مصطفوی، به نقل از «معجم المقاییس» چنین می‌نویسد:

۳٤. المصباح المنیر، ص ۲۸۰.
۳۵. المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ٤۱٤.
۳٦. کتاب العین، ج ٦، ص ۲٤۲.
۳۷. لسان العرب، ج ۳، ص ۱۷۵.
۳۸. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۵۰.
۳۹. المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۵٤.
٤۰. المصباح المنیر، ۲۲۷.

فی المقاییس: رشد: أصل واحد یدلّ علی استقامة الطریق، فالمراشد مقاصد الطرق و الرشد و الرشد خلاف الغیّ و أصاب فلان من أمره رشدا. فی الفروق: الفرق بین الهدایة و الإرشاد: أنّ الإرشاد هو التطرّق الیه و التبیّن له و الهدایة هی التمکّن من الوصول إلیه. و التحقیق أن الأصل الواحد فی هذه المادة هو الاهتداء إلی الخیر و الصلاح- کما سبق فی «دلّ»- فالهدایة ضدّ الضلالة کما أن الرشد ضدّ الغیّ و هو الإنهماک فی الفساد.[۴۱]

نتیجه

آنچه در مجموع از معنای «سفه» به دست می‌آید، خفّت و عدم حلم است. یعنی برخورد سبک و بدون تعقّل و تأمّل در مقابل حوادث پیرامون است.

به عبارت دیگر برخورد شایسته و در خور یک حادثه را از خود نشان ندادن «سفه و سفاهت» شمرده می‌شود.

در عین حال ممکن است در اندک موارد مصیب به واقع نیز باشد، و لکن آنچه مهم است، نوع برخورد است، اگر عجولانه (در جایی که باید صبر کرد) یا بالعکس، از روی سستی (در جایی که باید سریع عمل کرد) باشد در هر دو حال «سفه» قلمداد می‌شود.

و «رشد» رسیدن به حق و واقع یا مصلحت و سَداد در هر طیّ مسیری را گویند.

و آن چه در احادیث[۴۲] و کلمات بعض فقهاء[۴۳] در معنای «سفه» ذکر شد- که «سفه» را ضدّ «حلم» بر شمردند – مطابق با سخن لغویون است و نیز «رشد».

مهمترین نکته آن است که بدانیم «رشد» و «سفه» دو صفت راسخ هستند که در مرحلهٔ عمل (رفتار و گفتار) نمود پیدا می‌کنند و هرگز از مقولهٔ علم و فهم، محسوب نمی‌شوند.

گفتار دوم:

«رشد و سفه» در اصطلاح فقه

یکم. فقه خاصه

محقّق حلی، سفیه را چنین تعریف می‌کند.

السفیه هو الذی یصرف أمواله فی غیر الأغراض الصحیحة[۴۴]

فاضل آبی، این تعریف را از محقّق حلی می‌آورد و بر آن اعتراض و اشکالی وارد نمی‌کند.[۴۵]

ابن فهد حلی نیز این تعریف را از محقّق، قبول می‌نماید.[۴۶]

علّامه حلّی، می‌فرماید:

و یمنع السفیه- و هو المبذّر لأمواله فی غیر الأغراض الصحیحة- عن التصرف فی ماله.[۴۷]

علّامه در تعریفی دقیقتر، در کتاب دیگر خود چنین می‌نگارد:

وأمّا السفیه فهو الذی یصرف أمواله علی غیر الوجه الملائم لأفعال العقلاء و یمنع من التصرفات المالیة و إن ناسبت أفعال العقلاء.[۴۸]

محقّق کرکی نیز در «جامع المقاصد» که شرح «قواعد» علّامه محسوب می‌شود، این تعریف را از علّامه پذیرفته است.[۴۹]

فخر المحقّقین در «إیضاح الفوائد» که آن هم شرحی دیگر از «قواعد» است، نیز این تعریف را از والد معظّم تلقّی به قبول می‌کند.[۵۰]

محقّق راوندی، می‌نویسد:

السفیه المبذّر و هو الذی یصرف أمواله فی غیر الأغراض الصحیحة أو ینخدع فی المعاملة.[۵۱]

محقّق سبزواری، سفیه را تعریف می‌کند و مثال‌های مناسبی برای تقریب به ذهن می‌آورد:

و امّا السفیه، فهو الذی یضیّع المال أو لا یصلحه أو یصرفه فی غیر الأغراض الصحیحة اللائقة بحاله علی وجه یکون شیئ من ذلک عن ملکة راسخة فی النفس و لا یوجب السفاهة الغلط و الانخداع أحیاناً و المراد بغیر

---

۴۱. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ٤، ص ١٤٠.
۴۲. الکافی، ج ١، ص ٢١.
۴۳. الدروس الشرعیة، ج ٢، ص ١١٢.
٤٤. المختصر النافع، ج ١، ص ١٤١ , شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٨٦.
٤٥. کشف الرموز، ج ١، ص ٥٥٣.
٤٦. المهذّب البارع، ج ٢، ص ٥١٥.
٤٧. إرشاد الأذهان، ج ١، ص ٣٩٦.
٤٨. قواعد الأحکام، ج ٢، ص ١٣٧.
٤٩. جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٩٥.
٥٠. إیضاح الفوائد، ج ٢، ص ٥٥.
٥١. کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ٢، ص ٤٨.

الأغراض الصحيحه، ما لا يلائم تصرفات اهل العقل غالبا مثل الإنفاق فی المحرّمات علی وجه التبذير و صرف المال فی الأطعمة النفيسة التی لا تليق بحاله بحسب وقته و بلده و شرفه و ضعته و كذلک شراء اللباس الفاخر و الأمتعة التی لاتليق بحاله. و أمّا صرف المال فی وجوه الخير إذا لم يكن زائدا علی اللائق بحاله فليس بإسراف و إذا كان زائدا علی اللائق بحاله فأسند فی المسالک علی المشهور أنّه كذلک.[۵۲]

آنچه از صریح کلمات ایشان به دست می‌آید آن است که مصرف اموال در کارهایی که لائق شأن او نیست و عاقلانه محسوب نمی‌شود، سفاهت است و صِرف آنکه مالی را در کار حرام مصرف کند ملاک «سفه» نیست بلکه «تبذیر» ملاک است. بنابراین صرف اموال در وجوه برّ به نحو تبذیر نیز «سفه» قلمداد می‌شود.

کلام محقّق نراقی:

ایشان در ضمن کلامی مبسوط و مفصّل، بعد از آن که خود تعریفی برای این واژه ارائه می‌دهد، آراء لغویون را ذکر می‌کند.

السفيه من كانت به السفاهة... و أما السفاهة فهی عباره عن خفّة العقل و نقصانه و عدم كماله بالنسبة إلی عامّة أهل المعاش و المحاورات أی بالنسبة الی العقل المحتاج اليه فی طريقة المعاش و المعاملات و المصاحبة مع أهل المحاورات أو العادات كما يشهد به العرف وصرّح به اللغويون و المفسّرون.
قال فی النهاية الأثيريّة: السفه فی الاصل الخفّة و قال الهرویّ فی تفسير قوله سبحانه ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا﴾[۵۳] أی خفيف العقل و فی القاموس: السفه محرّكة و كسحاب و سحابة: خفّة الحلم و نقصه و فيه أيضا: الحلم بكسر العقل و قال فی الصحاح: السفه ضدّ الحلم أصله الخفّة و الحركة و قال البيضاوی فی قوله تعالی ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾[۵۴]
السفه: خفة و سخافة رأی يقتضيهما نقصان العقل و الحلم يقابله و قال فی قوله سبحانه ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ﴾[۵۵] ای الذين خفّت أحلامهم و قال بعضٌ آخر أيضا «السفهاء» فی هذه الآية بمعنی خفاف العقول.[۵۶]
و بالجملة كلمات اللغويين و الفقهاء متطابقة فی تفسير هذين اللفظين بما ذكر من أنّ الجنون هو فساد العقل و ضياعه و خلله و اختلاله و السفاهة: خفّة العقل و ردائته و نقصانه و سخافته.
و العرف أيضاً يساعد علی ذلک و يدلّ عليه. فانّ كلّ من فسد عقله و اختلّ، يحكم اهل العرف بكونه مجنوناً و كلّ من خفّ عقله و ردئ يحكمون بكونه سفيهاً و يحكمون بأنه ليس فاسد العقل و لكنّه خفيف العقل»[۵۷]
انتهی كلامه رفع مقامه.

آنچه از کلام محقّق نراقی به دست می‌آید آن است که سفاهت از نظر ایشان- که البتّه تتبّع خوبی در لغت و نظر عرف دارند- سخافت رأی و سبک مغزی است. کاری را بدون در نظر گرفتن عواقب آن مرتکب شدن و به عبارت دیگر در مقابل حادثه، عکس العمل عاقلانه نشان ندادن را سفه و سفاهت می‌نامند.

کلام مرحوم آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی:

السفيه هو الذی ليس له حالة باعثة علی حفظ ماله و الاعتناء بحاله، يصرفه فی غير موقعه و يتلفه بغير محله و ليس معاملاته مبنيّة علی المكايسة و التحفظ عن المغابنة. لايبالی بالانخداع فيها.[۵۸]

محشّین این رساله، مانند حضرت امام خمینی و مرحوم آیت الله گلپایگانی نیز ایرادی بر این تعریف ندارند.

نظر برخی دیگر از فقهاء خاصّه

«سؤال: سفیه به چه کسی گفته می‌شود؟ مستدعی است بیان فرمایید.

جواب (از آیت الله گلپایگانی):

کسی است که حالت وادار کننده بر حفظ

۵۲. كفاية الأحكام، ج ۱، ص ۵۸۴.
۵۳. بقرة (۲): ۲۸۲.
۵۴. بقرة (۲): ۱۳.
۵۵. همان،۱۴۲.
۵۶. الجامع لأحكام القرآن، ج ۲، ص ۱۴۸.
۵۷. عوائد الأيام، ص ۵۱۴.
۵۸. وسيلة النجاة، ص ۴۵۸.

مالش را ندارد، به این که مال خود را در غیر مورد مصرف می‌کند و آن را بی‌جا تلف می‌نماید و معاملات او از روی زیرکی نیست و خود را از مغبون شدن حفظ نمی‌کند و پروایی از گول خوردن در معاملات ندارد و روش او در تحصیل مال و صرف نمودن آن بر خلاف روش عرف و عقل است.»[۵۹]

«سؤال: معنای سفیه را درست نفهمیدم، خواهشمندم آن را روشن‌تر بفرمایید.

جواب (از آیت الله میرزا جواد تبریزی):

«سفیه» کسی است که در نوع معاملات، اموالش را هدر می‌دهد و خیر و شرّ خود را آن گونه که باید، تشخیص نمی‌دهد و نوعاً در معاملات، کلاه سرش می‌رود.»[۶۰]

از نظر صاحب جواهر «رشد و سفه» از مفاهیم عرفی هستند و وظیفهٔ فقیه نیست که آن را تعریف کند.[۶۱]

و نیز محقّق مراغی صاحب کتاب فخیم «العناوین» می‌فرماید:

و قد کثر القیل و القال فی بیان معنی السفه و الحقّ أنه أمر عرفیّ.[۶۲]

در واقع ایشان نیز هم نظر با محقّق نجفی (صاحب جواهر) است.

تفاوت سخن محقّق نراقی با دیگر فقهاء:[۶۳]

محقّق نراقی، معنای عامّ سفه و سفاهت را تعریف نمود، کما این که در روایات- که بیان آنها گذشت- و نیز آیات کریمه و نیز اقوال لغویون همین معنا مراد است و آن همان سبک سری، عاقلانه و مطابق رأی اهل معاش و قاطبه مردم و نیز اهل معاد عمل نکردن است. برای همین است که در معنای آن خفّت حلم- سخافت رأی- و عدم کمال عقل گفته شده است.

محقّق نراقی، معنای عامّ سفه و سفاهت را تعریف نمود، کما این که در روایات- که بیان آنها گذشت- و نیز آیات کریمه و نیز اقوال لغویون همین معنا مراد است و آن همان سبک سری، عاقلانه و مطابق رأی اهل معاش و قاطبه مردم و نیز اهل معاد عمل نکردن است. برای همین است که در معنای آن خفّت حلم- سخافت رأی- و عدم کمال عقل گفته شده است.
و لکن چون در فقه صرفاً تصرفات مالی او و نیز اموری که مستلزم تصرفّات مالی است (مثل نکاح و اقرار به نسب) مطمح نظر است، سایر فقهاء فقط جنبهٔ سفاهت اقتصادی و مالی را مدّنظر قرار داده و به تعریف آن پرداخته‌اند

و لکن چون در فقه صرفاً تصرفات مالی او و نیز اموری که مستلزم تصرفّات مالی است (مثل نکاح و اقرار به نسب) مطمح نظر است، سایر فقهاء فقط جنبهٔ سفاهت اقتصادی و مالی را مدّنظر قرار داده و به تعریف آن پرداخته‌اند که عبارات علّامه و محقّق اوّل و ثانی و محقّق سبزواری و فاضل آبی و نیز فقهاء معاصر- که فوقاً تعاریف ایشان بیان شد- گویای نگاه به «سفیه» از زاویه امور مالی است.

و به خاطر گستردگی معنای «سفه» یعنی حضور سفه در شؤون مالی و غیر مالی است که مرحوم سید طباطبایی یزدی (مؤلّف «عروة الوثقی»)، فرعی را ذکر می‌کند- که در آن تصریح می‌کند، تاکنون أحدی از فقهاء را ندیده‌ام که به این فرع متعرض شوند- و آن سفه در امر ازدواج و نکاح است و ایشان و بسیاری از محشّین «عروه» نظر به لزوم اذن از ولیّ، در امر ازدواجش می‌دهند و او را «کالسفیه فی المالیّات» می‌دانند. یعنی همان طور که

۵۹. مجمع المسائل، ج ۳، ص ۲۵.
۶۰. استفتائات جدید، ص ۲۵۱.
۶۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۵۳.
۶۲. العناوین الفقهیه، ج ۲، ص ۷۳۷.

۶۳. البتّه محقّق نراقی، در این نظریه منفرد نیست، بلکه صاحب جواهر و صاحب عروه و برخی محشّین آن، هم نظر با ایشان هستند که در ادامه کلمات ایشان خواهد آمد.

سفیه در امور مالی (سفیه مصطلح در فقه) متصور است. سفیه در نکاح هم قابل تصوّر است.[٦٤]

آنچه از بررسی کلمات در تعریف «سفیه» و نیز احکام مترتّب بر سفه و سفاهت به دست می‌آید، آن است که سفیه در لغت و عرف و سخنان فقهاء و علاوه بر همه آنها، در قرآن و سنت به یک معناست[٦٥] و آن، چیزی جز «خفّت عقل و سخافت رأی و سبک سری» نیست و به عبارت دیگر عدم به کارگیری عقل در جمیع شؤون زندگی و مطابق آن عمل ننمودن.

یعنی کسی که در جمیع شؤون زندگی متناسب با آنچه که باید، تصمیم نگیرد «سفیه» نامیده می‌شود.

و نکتهٔ جالب نظر آن که در قرآن، سفیه (و سایر مشتقات آن مثل سفهاء) در معنای لغوی و عرفی خود به کار رفته‌اند.

منافقان به مؤمنان و پیامبر خدا می‌گفتند (أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاء) [٦٦]

مؤمنان، در پرستش و عبودیت و طبعا سایر اعمالشان که تحت تأثیر دین خدا تنظیم می‌شد، مسیری غیر از مشرکان و منافقان می‌پیمودند، منافقان آنها را مخالف عقول دنیوی و راحت طلب و سودجوی خود می‌یافتند، لذا آنها را «سفیه» محسوب می‌کردند یا آن که چون عملکرد آنها را مخالف قاطبهٔ مردم می‌یافتند آنها را متهم به سفاهت می‌کردند.

به خاطر گستردگی معنای «سفه» یعنی حضور سفه در شؤون مالی و غیر مالی است که مرحوم سید طباطبایی یزدی (مؤلّف «عروة الوثقی»)، فرعی را ذکر می‌کند- که در آن تصریح می‌کند تاکنون أحدی از فقهاء را ندیده‌ام که به این فرع متعرض شوند و آن سفه در امر ازدواج و نکاح است

به عبارت بهتر کسی که به «الله» و «روز واپسین» ایمان ندارد. برای او صرفنظر کردن از برخی لذات مادی بی‌معناست و محدود کردن غرائز به چارچوب شریعت و دین، رویّه‌ای سفیهانه شمرده می‌شود.

بنابراین، «سفیه» در کلمات فقهاء، به همان معنای لغوی است و لکن قید «محجوریت از تصرفات مالیه» که مدّ نظر فقیهان است، باعث می‌شود که صرفاً، این نوع از «سفیه» در دانش فقه مورد گفتگو قرار گیرد و بحث از قسم خاص از سفهاء دلیل بر آن نیست که فقهاء اصطلاح خاصی در «رشد» و «سفه» داشته باشند.

مؤید این برداشت از کلمات فقیهان، کلام محقّق نراقی و سید طباطبایی یزدی است که آورده شد؛

این دو فقیه، سفاهت را اعمّ از امور مالیه معنا کردند و آن را در شؤون دیگر زندگی مثل نکاح و امر تزویج قابل جریان دانستند.

اللهم إلا أن یقال: در عرف فقهاء در اصطلاحی خاص- یعنی محجور از تصرّفات مالیّه- به کار می‌رود.

مثل بسیاری از واژگان که در عرف خاصّ در بخشی از آن به کار می‌رود و به اصطلاح خاص آن دانش تبدیل می‌شود.

مانند اصطلاح «برائت» و «استصحاب» در دانش اصول، «وثاقت» و «ضعف» در دانش رجال، «صلاة» و «حج» در دانش فقه.

محقّق نراقی به مطالب فوق چنین تصریح می‌کند:

الملخّص أنه لا شکّ فی أنّ معنی السفیه فی اللغة هو خفیف العقل و ناقصه، و لا فی أن السفیه الذی حکم الفقهاء بحجره هو مفسد المال و مضیّعه فإمّا یکون معنی السفیه واحداً

---

[٦٤]. العروة الوثقی، ج ٥، ص ٦٢٨.

[٦٥]. شیخ طوسی و جمعی از قدماء معتقدند «رشد» در فقه معنایی اخصّ از معنای عرفی دارد که متعاقبا در همین بخش، نظر و ادلّه ایشان خواهد آمد.

[٦٦]. بقرة (٢): ١٣.

و هذا التعریف المصطلح یکون للسفیه المحجور علیه فی المال أو یکون له اطلاقان: أحدهما لغوی و الآخر العرفیة الخاصّة للمتشرّعة و الأمر فی ذلک هیّنٌ جداً.[۶۷]

نکته

البتّه محقّق نراقی در این نظریه (معنای اعمّ سفیه، چه در امور مالیّه و چه غیر مالیّه) تنها و وحید نیست بلکه صاحب جواهر نیز با ایشان هم رأی است، ایشان تعریف «الذی یصرف أمواله فی غیر الأغراض الصحیحه» را فقط برای «سفیه بالنسبه إلی المال» می‌داند.[۶۸]

مرحوم سید طباطبایی یزدی نیز تصریح به این اعمیّت می‌کند. البتّه فقیهانی مانند آیت الله حکیم و بروجردی و گلپایگانی بر استظهار ایشان- که سفیه در غیر مالیات مانند سفیه در مالیات است- خرده می‌گیرند. یعنی مصطلح شارع در سفه را اخصّ از مصطلح عرف و لغت می‌دانند و لکن از طریق مناسبات حکم و موضوع و یا تنقیح مناط در نهایت با «صاحب عروه» هم نظر می‌شوند.[۶۹]

نکته مهم

در کلام صاحب جواهر، تصریح شده بود که «رشد» و «سفه» دو مفهوم عرفی هستند و از وظایف فقیه نیست که بحث از معنای این گونه واژگان کند و نیز صریح کلام صاحب عناوین (محقّق مراغی) همین بود.

شایان ذکر است هرچند عرف در تطبیق معانی ومفاهیم مرجع نیست و لکن در تشخیص اصل معنی و نیز شناخت حدّ و مرز آن، مرجع تشخیص است.

آنچه از بررسی کلمات در تعریف «سفیه» و نیز احکام مترتّب بر سفه و سفاهت به دست می‌آید، آن است که سفیه در لغت و عرف و سخنان فقهاء و علاوه بر همه آنها، در قرآن و سنت به یک معناست و آن، چیزی جز «خفّت عقل و سخافت رأی و سبک سری» نیست و به عبارت دیگر عدم به کارگیری عقل در جمیع شؤون زندگی و مطابق آن عمل ننمودن.

یعنی کسی که در جمیع شؤون زندگی متناسب با آنچه که باید، تصمیم نگیرد «سفیه» نامیده می‌شود.

ولی هرگز نباید از این نکتهٔ مهم غافل ماند که گاه لفظ، خارج از دلیل معنایی دارد، که آن معنا را نمی‌توان بر لفظ متّخذ در لسان دلیل تحمیل و تطبیق کرد.

برای نمونه، عرف برای «دم» (که در لسان دلیل اخذ شده است) معنایی قائل است که بر رنگ موجود در لباس سفید متنجّس به «دم» پس از شستشو قابل انطباق نیست و همچنین از «دم» موجود در تخم مرغ انصراف دارد.

لکن فقهاء در این گونهٔ خاص از استظهار عرفی با یکدیگر اختلاف دارند، و این اختلاف کاملاً طبیعی است. زیرا فقیه، فهم خود را به عنوان یکی از افراد عرف، نماینده از عرف محسوب می‌کند، به طوری که اگر این ادلّه به عرف نیز عرضه می‌شد، همین فهم او را داشت.

مثال: «خون» مفهومی کاملاً روشن دارد و لکن وقتی در دلیل اخذ می‌شود، ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾[۷۰] مقلّد شک می‌کند که آیا خون داخل زردهٔ تخم مرغ هم نجس است؟ این جا فقط مجال حضور فقیه است که باید فتوا دهد، مراد از خونی که در این دلیل اخذ شده، چیست؟

از نظر حضرت امام خمینی 1، عرفاً خونی که خوردنش حرام است از خون علقه، منصرف است و لکن مرحوم آیت الله خویی انصراف را قبول ندارد وآن را حرام می‌داند.

به ترتیب، کلام حضرت امام خمینی و مرحوم آیت الله خویی را به عنوان نمونه‌ای از اظهار نظر دو فقیه، در یکی از موضوعات عرفی می‌آوریم.

حضرت امام خمینی 1، قائل به طهارت خون علقه (نطفه که به خون بسته تبدیل شده) و بالطبع خون

۶۷. عوائد الأیام، ص ۵۲۵.
۶۸. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۵۲.
۶۹. العروة الوثقی (المحشّی)، ج ۵، ص ۶۲۸.
۷۰. مائدة (۵): ۳.

موجود در تخم مرغ است، زیرا به نظر ایشان متفاهم از ادلّه لفظیه و نیز معاقد اجماعات، تنها نجاست خونی است که خون خارجی (از حیوان دارای خون جهنده) محسوب شود.

ثمّ أن المتفاهم أو المتیقّن من معاقد الإجماعات نجاسة الدم الخارج عن حیوان له نفس سائلة، و التقیید بالمسفوح فی کلام الحلّی و العلّامة و غیرهما لیس لإخراج مثل دم الرعاف و الدمامیل بالضرورة، بل لإخراج المتخلّف و ما لا نفس له، ضرورة نجاسة المذکورات نصاً و فتویً، فمثل الدم المخلوق آیة أو الصناعیّ فرضاً لیس مشمولاً لها، کما لا تشمل الدم الذی یوجد فی البیضة، فإنه لیس دم الحیوان، و الأصل فیه الطهارة.

و دعوی غلبة الظن بمعهودیة نجاسة مطلق الدم فی الشریعة عهدتها علی مدعیها، مع أن الظنّ لا یدفع الأصل إلا أن یکون حجة شرعیة، کدعوی مغروسیة نجاسة مثله فی أذهان المتشرعة بحیث أمکن دعوی تلقیه من الشارع الأقدس، فإنها بلا بیّنة.

و کذا العلقة غیر معلومة الشمول للإجماع لأن الظاهر من دم الحیوان غیرها فإنها نطفة تبدلّت بالعلقة فلا تکون دم الأمّ عرفاً، و لا دم الحیوان الذی تنقلب الیه بعد حین، لکن الشیخ ادّعی فی الخلاف إجماع الفرقة علی نجاستها، و استدلّ لها أیضاً بإطلاق الأدلّة، و یظهر من المحقّق و العلّامة و محکیّ غیرهما التمسّک لها بأنها دم أو دم ذی نفس و من ذلک ربما توهن دعوی إجماع الخلاف، و لعلّ مراد القاضی فی محکیّ المهذّب من أنه الذی یقتضیه المذهب ظاهر الأدلّة، لکن مع ذلک الأحوط نجاستها بل لا تخلو من ترجیح.

و أما العلقة فی البیضة فغیر معلومة الشمول لإجماع الخلاف، بل الظاهر عدم إطلاق العلقة علیها حقیقة، و لا أقل من انصرافها عنها، فالأقوی طهارتها.

کما أن الحکم بطهارة الدم المتخلّف لا یحتاج إلی إقامة برهان بعد قصور الأدلّة اللفظیّة عن إثبات نجاسة مطلق دم ذی النفس، و عدم دلیل آخر علی نجاسته، و إن قام الدلیل علی طهارته»[۷۱]

محقّق نراقی در این نظریه (معنای اعمّ سفیه، چه در امور مالیّه و چه غیر مالیّه) تنها و وحید نیست بلکه صاحب جواهر نیز با ایشان هم رأی است، ایشان تعریف «الذی یصرف أمواله فی غیر الأغراض الصحیحه» را فقط برای «سفیه بالنسبة إلی المال» می‌داند.

مرحوم سید طباطبایی یزدی نیز تصریح به این اعمیّت می‌کند.

لکن مرحوم آقای خویی معتقد به نجاست «خون» علی الاطلاق است، مگر جایی که دلیل خاص بر طهارت دم قائم شود ، نظیر «الدم المتخلّف بعد الذبح» و «دم البقّ و البرغوث و السمک» و «الدم غیر السائل».

بنابراین به عقیده ایشان، در موارد مشکوک مثل خون موجود در تخم مرغ و امثال آن حکم به نجاست آن می‌شود. عبارت مقرّر درس ایشان، شهید آیت الله غروی تبریزی چنین است:

و حیث انّ أکثر النصوص فی المسألة قد وردت فی موارد خاصّة کما فی الدم الخارج عند حکّ البدن و قلع السنّ و نتف لحم الجرح و دم القروح و الجروح و دم الحیض و دم الرعاف و غیر ذلک من الموارد الخاصّة، فالمهمّ أن یتکلّم فی أنه هل یوجد فی شیء من أدلّة نجاسته ما یقتضی بعمومه نجاسة کلّ دم علی الاطلاق حتی یتمسّک به عند الشکّ فی بعض أفراده و مصادیقه و یحتاج الحکم بطهارته إلی دلیل فخرج عنه أو أن الحکم بنجاسته یختصّ بالموارد المتقدمة و غیرها ممّا

۷۱. کتاب الطهارة (للإمام الخمینی، الطبعة القدیمة)، ج ۳، ص ۱۵۲.

نصّ علی نجاسته؟ و الأوّل هو الصحیح»[72]

فقیه بزرگ دیگر (مرحوم آیت الله بهجت) احتیاط می‌کند و لکن فتوا به نجاست خون تخم مرغ نمی‌دهد و طهارت آن را خالی از وجه نمی‌داند.[73]

ممکن است شمول و انطباق عنوان «حنطة» در نصاب زکات و نیز کفاره و فدیه (در بحث صوم) بر مواردی که حنطه اندکی خلیط دارد، از همین باب باشد.

ونیز بحثی که در «ما یصحّ السجود علیه» مثل آهک و گچ پخته و «ما لایصحّ» مثل مأکول و ملبوس از روییدنی‌های زمین در فقه مطرح می‌شود در همین سیاق قرار بگیرد، به این بیان که فقیه «ما عند العرف» را تحلیل کرده و به نتیجه‌ای مشخّص می‌رسد.

گفتار سوم:
بررسی دخالت «عدالت» در معنای «رشد»

جمعی از فقهاء شیعه و نیز شافعیه از اهل سنت قائل به اعتبار «عدالت» در تحقّق معنای «رشد» شده‌اند. به عبارت بهتر عدالت، جزئی از معنای «رشد» است.بالطبع این گروه قائل به فقهی بودن این دو اصطلاح هستند.

شیخ طوسی، در رأس قائلین به نظریه «اعتبار عدالت در تحقّق رشد» است.

تذکار

قبل از ورود به اصل بحث ذکر نکتهٔ ذیل لازم به نظر می‌رسد:

ممکن است گفته شود نسبت دادن نظر فوق به شیخ طوسی ناصواب است؛

بیان

امکان دارد ایشان فاسق را رشید قلمداد کند، امّا رشد او را «ذا أثرٍ شرعیّ» نداند، یعنی اموال چنین شخصی با ایناس رشدٍ و رسیدن او به بلوغ به وی سپرده نمی‌شود.

جواب

بهترین راه حل، مراجعه به عبارت ایشان و تمسّک ایشان به ادلّه‌ای است که شارب الخمر را سفیه می‌شمارد، می‌باشد، ظاهر عبارت این فقیه بزرگ آن است که شرع مطهّر تعریف جدیدی (غیر از عرف) از فاسق رشید ارائه می‌کند، نه آنکه او را رشید می‌داند امّا بر آن اثر شرعی را مترتّب نمی‌کند.

تعبیر ایشان به «حدّ» ظاهر در آن است که ایشان «رشید» از منظر شرع را تعریف می‌کند.

این احتمال که ایشان، از نظر عرف و لغت عدالت را مقوّم معنای «رشد» میداند، سوء ظن به ایشان محسوب می‌شود.[74]

عبارت شیخ طوسی در «الخلاف» چنین است:

و یکون رشیدا و حدّه أن یکون مصلحاً لماله عدلاً فی دینه فإذا کان مصلحاً لماله غیر عدل فی دینه أو کان عدلا فی دینه غیر مصلح لماله فإنه لا یدفع الیه ماله و به قال الشافعی.[75]

ایشان در ادامهٔ کلام خود می‌فرماید که ابوحنیفه عدالت را شرط نمی‌داند. و در مقام جواب به ابوحنیفه استدلال می‌کند که، کسی که فاسق است موصوف به «غیّ» است و «غیّ» و «رشد» دو صفت متنافی هستند که «لایجوز اجتماعها» و اخبار زیادی بر این مدّعا قائم شده که فاسق سفیه است. بنا به این دو دلیل نمی‌توان، فاسق را – ولو اینکه «مصلح لماله» است– رشید قلمداد کرد.

به تبع مرحوم شیخ طوسی، ابوالمکارم سید بن زهره[76] و ابن ادریس حلّی[77] و صهرشتی[78] و امین الاسلام طبرسی[79] و فاضل سبزواری[80] (متعلق به قرن هفتم) و علّامه حلی[81] قائل به اعتبار این صفت در تحقّق معنای «رشد» به نحو جزء الموضوع شده‌اند.

---

۷۲. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۵.

۷۳. جامع المسائل، ج ۱، ص ۶۱.

۷۴. همانند برخی که طبق نقل مرحوم شیخ انصاری، بیع اکراهی را از اساس باطل دانستهاند و رضایت و اجازه لاحق را مصحح آن نمیدانند، زیرا مبنایشان این است که عرفاً تقارن طیب نفس با عقد، مقوّم معنای عقد است، بنابراین از مکرَه حین انشاء، عقدی محقّق نشده تا رضای لاحق آن را لازم کند. امّا این مبنا ناصحیح است زیرا لازمه این سخن آنست که عقد فضولی نیز قابل تصحیح نباشد، چون حین انشاء، عقد به مالک منسوب نیست و طبعاً مقارنت رضا و عقد نیز نیست. کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۳۲۹.

۷۵. الخلاف، ج ۳، ص ۲۸۳.

۷۶. غنیة النزوع، ص ۲۵۲

۷۷. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۲۰۶.

۷۸. إصباح الشیعة، ص ۲۹۶.

۷۹. المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف، ج ۱، ص ۵۶۹.

۸۰. جامع الخلاف و الوفاق، ص ۳۰۹.

۸۱. تذکرة الفقهاء، ج ۱۴، ص ۲۰۰، مختلف الشیعة، ج ۶، ص ۳۹۸.

جمعی از فقهاء شیعه و نیز شافعیه از اهل سنت قائل به اعتبار «عدالت» در تحقّق معنای «رشد» شده‌اند. به عبارت بهتر عدالت، جزئی از معنای «رشد» است.بالطبع این گروه قائل به فقهی بودن این دو اصطلاح هستند.
شیخ طوسی، در رأس قائلین به نظریه «اعتبار عدالت در تحقّق رشد» است.

در مقابل جمعی دیگر از فقهاء مانند یحیی بن سعید حلّی[۸۲] و شهید اوّل و ثانی[۸۳] و جمال الدین ابن فهد حلّی[۸۴] و عمده متأخرین مثل صاحب جواهر[۸۵] و محقّق سبزواری[۸۶] و جمع کثیری از فقهاء قائل به عدم اعتبار این صفت در تحقّق معنای «رشد» هستند.

البتّه محقّق اخیر، قول به عدم اعتبار را به مشهور و اکثر اهل علم نسبت می‌دهد.[۸۷]

و نیز جمال الدین ابن فهد حلّی ادعاء می‌کند، اکثر فقهاء قائل به عدم اعتبار عدالت در رشد بوده‌اند.[۸۸] و محقّق حلّی در اعتبار این صفت تردید دارد.[۸۹]

عمده دلیل قائلین به اعتبار

روایات، شارب الخمر را سفیه شمرده است[۹۰] و شرب خمر خصوصیت ندارد، بلکه هر فاسقی از نظر پیشوایان دین، سفیه است و چون دو عنوان رشد و سفه، دو صفت مانعةُ الجمع هستند قابل جمع در «فاسق» نیستند.[۹۱]

استدلال قائلین به عدم اعتبار

در مقابل این نظر که مرحوم شیخ طوسی سر سلسلهٔ آنها است، جمع کثیری از فقهاء هستند (که در صفحه قبل قسمتی از آنها را بر شمردیم)

استدلال شهید ثانی بر عدم اعتبار

۱: مفهوم «رشد» عرفی است و به اصطلاح امروز از مفاهیم برون دینی است. عرف و لغت «رشد» را متقوّم به عدالت نمی‌داند.

توضیح

صحّت حمل عنوان «رشد» بر مواردی که عدالت نیست و عدم صحّت سلب این عنوان از موارد مذکور، معیار حقیقی بودن استعمال «رشید» در مورد فاسقی است که متحرّز از مغبون شدن در امور مالی است، بنابراین عدم دخل «عدالت» در مفهوم «رشد» اثبات می‌شود.

در فرض شک، برای نفی دخالت ملکه «عدالت» در معنای «رشد» به اطلاق قاعده «سلطنت»[۹۲] تمسّک میکنیم و استنتاج می‌شود که «عدالت» در معنای «رشد» أخذ نشده است.

۲: «رشد» در آیه ابتلاء، «نکرهٔ مثبتة» است، بنابراین مفید عموم نیست. بلکه لازم نیست در جمیع شؤون زندگی رشید شمرده شود، همین که در امور مالی صفت «مصلح لماله» را داشته باشد برای عدم محجوریت در اموالش کافی است. زیرا آن چه که مطمح نظر فقهاء است، رشد در شوؤن و امور مالی است.

۳: کافر به خاطر کفرش محجور نیست، چگونه است که فاسق را محجور می‌دانید؟! فاسق أولی به عدم حجر است.

٤: اگر عدالت را معتبر بدانید، قوام بازار و تجارت مسلمین از بین می‌رود.

لو اعتبرت العدالة فی الرشد لم یقم للمسلمین سوق و لم ینتظم للعالَم حال، لأنّ الناس- الاّ النادر منهم- إمّا فاسق أو مجهول الحال و

۸۲. الجامع للشرائع، ص ۳۵۹.
۸۳. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ٤، ص ۱۰۱.
۸٤. المقتصر من شرح المختصر، ص ۱۹۵.
۸۵. جواهر الکلام، ج ۲٦، ص ۵۱.
۸٦. کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۵۸۳.
۸۷. همان.
۸۸. المقتصر من شرح المختصر، ص ۱۹۵.
۸۹. شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۸۵.
۹۰. الکافی، ج ۵، ص ۲۹۹.
۹۱. الخلاف، ج ۳، ص ۲۸۳ , الروضة البهیة، ج ٤، ص ۱۰۲. البتّه شهید ثانی صرفا به عنوان ناقل، دلیل آنها را می‌آورد.

۹۲. مفاد «الناس مسلّطون علی أموالهم» که اثبات سلطنت مالک بر تمام تصرفات و نفی هرگونه مزاحمت برای مالکان میکند.

الجهل بالشرط یقتضی الجهل المشروط.[93]

«سخن چهارم»، خصوصاً بر مبنایی که احراز رشد را شرط صحّت معاملات بدانیم – نه آن که سفه را مانع بدانیم– کاملاً قابل توجیه است، زیرا عدالت به عنوان جزئی از مفهوم رشد باید احراز شود.

و «سخن سوم» ایشان از سوی «ابن قدامه»[94] نیز در جواب قائلین به اعتبار، مطرح شده است، زیرا این مسأله عیناً مورد بحث علماء عامه نیز هست.

و «سخن دوم» ایشان در واقع جواب به آن دسته روایاتی است که فاسق را (با الغاء خصوصیت از شارب الخمر) سفیه می‌شمارد.

به این بیان که «سفیه» از عناوین حیثی است. ممکن است فاسق در امور مالیّ سفیه نباشد و لکن در امور دینی سفیه شمرده می‌شود. و همین مقدار رشد – این که فقط در امور مالی رشید شمرده شود– کافی است که در «کتاب الحَجر» فقه، او را «رشید» بدانیم.

و «سخن اوّل» ایشان این واقعیت را تداعی می‌کند که فقیه در تعیین معنای واژگانی که هرگز اجتهاد او دخلی در مشخص کردن معنای آن لفظ، درون جمله ندارد، سزاوار نیست دخالت کند– بر خلاف مفاهیمی مثل «أرض»، «دم»، «استطاعت» و «ربح» که در صفحات قبل توضیح آن آمد– و سخن صاحب جواهر دقیقاً همین است.

دو مفهوم «رشد» و «سفه» از مفاهیم عرفی هستند، شرع مطّهر نیز در این باب اصطلاح خاصی ندارد.
«رشد» ملکهٔ نفسانی است که دارندهٔ آن قبل از انجام هر کار، عاقبت اندیشی و پرهیز از هرگونه اقدام عجولانه و نابخردانه را مدّ نظر دارد.
کاری را بدون در نظر گرفتن عواقب آن مرتکب شدن و به عبارت دیگر در مقابل حادثه، عکس العمل عاقلانه نشان ندادن را «سفه» و «سفاهت» می‌نامند.

ملخّص نظر صاحب جواهر (در ردّ نظریه شیخ طوسی)

با امثال این مزخرفات، نمی‌توان مردم را از تصرف در اموالشان منع کرد و بحث از اعتبار عدالت در رشد «تضییع عمر» است، بلکه می‌توان گفت عدم اعتبار از ضروریات اسلام است و در اسلام منکر آن باید شک کرد، چرا که اصحاب تصریح کرده‌اند به جواز «بیع الخشب لمن یعمل الأصنام» و «التمر و الزبیب لمن یصنع الخمر» [چنین شخصی اموالش را برای کار حرام در اختیار غیر قرار می‌دهد و معامله از هر دو سو یعنی هم بر بایع و هم بر مشتری حرام تکلیفی است و لکن این معامله صحیح است و متعاملان محجور از تصرف نیستند] بسیار عجیب و غریب می‌نماید که شیخ طوسی و سید بن زهره به «أنّ شارب الخمر سفیه» تمسّک کرده‌اند، چرا که برای فقیه شایسته نیست، امثال این چیزها را مدرک حکم شرعی قرار دهد و بر اساس آن فتوا دهد، چون کاملاً واضح است این گونه ادلّه صلاحیت مدرک شدن برای حکم شرعی را ندارند.[95]

نظر اهل تسنّن

از میان ایشان شافعیه و «مالک بن انس» و «حسن بصری» و «ابن منذر» قائل به اعتبار«عدالت» در تحقّق معنای «رشد» هستند.[96] «شوکانی» نیز از این دسته است.[97]

نکته مهم

از بررسی کلمات اهل سنت به دست می‌آید که گویا عنوان «عدالت» در ادبیات ایشان رایج نیست

۹۳. مسالک الأفهام، ج ٤، ص ١٤٩.
۹٤. المغنی، ج ٤، ص ٥٥٩.

۹٥. جواهر الکلام، ج ٢٦، ص ٥١.
۹٦. المغنی، ج ٤، ص ٥٥٩.
۹۷. نیل الأوطار، ج ٥، ص ٣٧٠.

بلکه «الصلاح فی الدین» جایگزین آن است.

ماوردی شافعی، دارندگان مال را به ٤ قسم تقسیم می‌کند:

الف) مصلح لدینه و ماله.

ب) مصلح لدینه، مفسد لماله.

ج) مفسد لدینه و ماله.

د) مفسد لدینه مصلح لماله.

در حکم (الف) و (ج) شکی نیست. آنچه مورد بحث است قسم (د) است در مورد آن چنین می‌نویسد:

> أمّا الحال الرابعة فهو أن یکون مصلحاً فی ماله مفسداً فی دینه لفسقه و فجوره فقد اختلف اصحابنا فی وجوب الحجر علیه. فقال «ابوالعباس بن سریج» یجب الحجر علیه بفسقه بأن کان مصلحا فی ماله لأنّه لما کان فساد الدین شرطاً فی استدامة الحجر کان شرطا فی ابتداء الحجر کالفساد فی المال. و قال «ابواسحاق المروزی» لا یجوز الحجر علیه إذا کان مصلحا فی ماله لعدم التأثیر به، و فرق بین الکبیر و الصغیر فی استدامة الحجر علی الصغیر بإفساد الدین و عدم ابتداء الحجر علی الکبیر بإفساد الدین بأن الصغیر قد ثبت الحجر علیه فلم یرتفع الاّ برشد کامل و الکبیر مرفوع الحجر فلم یثبت علیه الاّ بسفه کامل.[98]

همان طور که از عبارت فوق به دست می‌آید این فقیه شافعی نظریهٔ مشخصی در مورد بحث ندارد و فقط به نقل دو قول مختلف اکتفا می‌کند.

«ابوبکر کاشانی حنفی» تصریح می‌کند که عصمت نفس (یعنی اصلاح دین)، عصمت در مال را نیز به همراه می‌آورد. یعنی هر کس مصلح در دینش است مصلح اموالش نیز می‌باشد. عبارت وی چنین است:

> أن عصمة النفس تثبت مقصوده و عصمة المال تثبت تابعه لعصمة النفس. إذ النفس أصل فی التخلّق و المال خلق بذله للنفس استبقاء لها، فمتی ثبتت عصمة النفس ثبتت عصمه المال تبعاً.[99]

وی تصریح می‌کند کسی که مصلح اموالش است، مصلح در دینش نیز شمرده می‌شود.

«المدوّنة الکبری» که جامع نظرات «مالک بن انس» است تصریح به اعتبار «اصلاح دین» در معنای رشد دارد و سفیه را کسی می‌شمارد که علاوه بر سفه عرفی، بطّال در دینش باشد.

> السفیه الضعیف العقل فی مصلحة نفسه، البطّال فی دینه فهذا السفیه.[100]

تحقیق در مقام

البتّه نظر تحقیق، عدم اعتبار مفهوم «عدالت» در تحقّق معنای «رشد» است، همان طور که در استدلال‌های روشن محقّق نجفی و شهید ثانی نظر حق بیان شد و مشهور متأخرین نیز با ایشان هم نظر هستند.

نتیجهٔ پژوهش

دو مفهوم «رشد» و «سفه» از مفاهیم عرفی هستند، شرع مطّهر نیز در این باب اصطلاح خاصی ندارد.

«رشد» ملکهٔ نفسانی است که دارندهٔ آن قبل از انجام هر کار، عاقبت اندیشی و پرهیز از هرگونه اقدام عجولانه و نابخردانه را مدّ نظر دارد.

کاری را بدون در نظر گرفتن عواقب آن مرتکب شدن و به عبارت دیگر در مقابل حادثه، عکس العمل عاقلانه نشان ندادن را «سفه» و «سفاهت» می‌نامند.

و آنچه از بررسی کلمات در تعریف «سفیه» و نیز احکام مترتّب بر سفه و سفاهت به دست می‌آید، آن است که سفیه در لغت و عرف و سخنان اکثر فقهاء و علاوه بر همهٔ آنها، در قرآن و سنت به یک معناست و آن، چیزی جز «خفّت عقل و سخافت رأی و سبک سری» نیست و به عبارت دیگر عدم به کارگیری عقل در جمیع شؤون زندگی و مطابق آن عمل ننمودن.

یعنی کسی که در جمیع شؤون زندگی متناسب با آنچه که باید باشد، تصمیم نگیرد «سفیه» نامیده می‌شود.

و الحمد لله اوّلا و آخراً و صلّی الله علی محمد و آله المیامین سیّما بقیة الله فی العالمین و عجّل الله فرجه الشریف

---

٩٨. الحاوی الکبیر، ج ٦، ص ٣٥٧.

٩٩. بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٦٩.

١٠٠. المدوّنة الکبری، ج ٣، ص ٢٥.

محمد جعفری

سال اول درس خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

الذنب

و ما ادراک ما الذنب!

در اواخر ماه شعبان پیامبر اکرم 6 در خطبه‌ای، مطالب جالب توجهی را در مورد فضیلت و اهمیت ماه مبارک رمضان بیان فرمودند. این خطبه به خطبهٔ شعبانیه معروف است. شیخ صدوق 1 این خطبه را در کتاب شریف عیون اخبار الرضا[1] 7 نقل کرده‌اند. چنانچه در امالی وی نیز آمده است[2].

در انتهای سخنان پیامبر خاتم 6 ، حضرت امیرالمؤمنین امام علی 7 از جا برخاسته و پرسیدند: **یا رسول الله! ما أفضل الاعمال فی هذا الشهر؟**

پیامبر 6 در جواب فرمودند: **یا اباالحسن! أفضل الاعمال فی هذا الشهر الورع عن محارم الله.**

با بررسی آیات و روایات چنین به نظر می‌رسد که نه تنها در این ماه مبارک، بلکه در تمامی ایام، سودمندترین عمل، ترک گناه و دوری جستن از معاصی است. در کافی شریف آمده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 قَالَ: فِيمَا نَاجَى اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ مُوسَى 7 يَا مُوسَى مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ الْمُتَقَرِّبُونَ بِمِثْلِ الْوَرَعِ عَنْ مَحَارِمِي الحديث.[3]

---

۱. ج ۱، ص ۲۹۷.

۲. المجلس العشرون، ص ۹۵.

۳. کافی، ج ۲، ص ۸۰.

نیز از آن حضرت منقول است:

علیکم بالورع فانه لاینال ما عندالله الّا بالورع.[4]

امام باقر 7 نیز چنین فرمودند:

إن أشد العبادة الورع.[5]

در عیون اخبار الرضا 7 آمده است:

کتب الصادق 7 إلى بعض الناس: إن اردت ان يختم بخير عملك حتى تُقبض و أنت فی أفضل الاعمال فعظّم لله حقَّه ان لاتبذل نعمائه فی معاصیه الحدیث.[6]

روایات زیادی با این مضمون در کتب معتبره آمده است که ذکر آنها فرصتی دیگر می‌طلبد. آنچه در این نوشته به دنبال آن هستیم، تحلیل این مطلب است که چرا ورع و ترک گناه، بهترین و سودمندترین عمل شمرده شده است.

بدین منظور ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم:

یکی از مطالبی که در قرآن کریم بسیار تأکید و تکرار شده این است که (أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى)[7]

این مضمون در آیات متعددی آمده است.[8] از جمله آنها این آیه شریفه است که البته با تعبیری متفاوت بیان شده است: (اللهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمالَكُمْ)[9]

بلکه بالاتر از این مطلب نیز مکرراً بیان شده است:

(مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى إِلاَّ مِثْلَها وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ)[10]

به این مضمون نیز آیات متعددی آمده است.[11]

در سورهٔ مبارکهٔ شوری آیهٔ ۲۳ آمده است: (مَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيها حُسْناً إِنَّ اللهَ غَفُورٌ شَكُورٌ)

در این آیهٔ شریفه، خداوند زیاده پاداش دادن را نشانهٔ شکور بودن خود قرار داده است.

اما در قرآن کریم به آیهٔ دیگری برمی‌خوریم که در بدو نظر موجب شگفتی است:

(وَقَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً)[12]

[و (در قیامت) به اعمال آنها روی می‌آوریم پس آنها را چون غبارِ پراکنده می‌سازیم.]

قطعاً مراد از این اعمال، اعمال نیک و حسن است، اعمالی که توقع اجر و پاداش از آنها می‌رود. بر این مطلب در احادیث متعددی تصریح شده است.

در بدو نظر به ذهن می‌آید که آیات سابق الذکر با این آیه تنافی دارند اما تأمل در این آیه و روایاتی که حول آن وارد شده نه تنها این مشکل را حل می‌کند بلکه در آنچه مقصود اصلی این نوشته است نیز راهگشاست.

در روایتی از امام صادق 7 از این آیه سؤال شده است، حضرت در پاسخ فرمودند:

أَما وَ اللهِ إِنْ كانَتْ أَعْمالُهُمْ أَشَدَّ بَياضاً مِنَ الْقَباطِيِّ[13] وَلكِنْ كانُوا إِذا عَرَضَ لَهُمُ الْحَرامُ لَمْ يَدَعُوه.[14]

در روایتی مشابه چنین آمده است:

عن ابی حمزة الثمالی عن ابی جعفر 7 : يَبْعَثُ اللهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ قَوْماً بَيْنَ أَيْدِيهِمْ نُورٌ كَالْقَباطِيِ ثُمَّ يُقالُ لَهُ كُنْ هَباءً مَنْثُوراً ثُمَّ قالَ أَما وَ اللهِ يا أَبا حَمْزَةَ إِنَّهُمْ كانُوا يصومُونَ وَ يصلُّونَ وَ لكِنْ كانُوا إِذا عَرَضَ لَهُمْ شَيْءٌ مِنَ الْحَرامِ أَخَذُوه الحديث.[15]

نیز در روایتی از رسول اکرم 6 نقل شده است:

أَنَّ قَوْماً يَجِيئُونَ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَلَهُمْ مِنَ الْحَسَناتِ أَمْثالُ الْجِبالِ فَيَجْعَلُهَا اللهُ هَباءً مَنْثُوراً ثُمَّ يُؤْمَرُ بِهِمْ إِلَى النَّارِ فَقالَ سَلْمانُ صِفهم لَنا يا رَسُولَ اللهِ فَقالَ أَما إِنَّهُمْ قَدْ كانُوا يصلُّونَ وَ يصومُونَ وَ يَأْخُذُونَ وَهْنَةً مِنَ اللَّيْلِ وَ لكِنَّهُمْ كانُوا إِذا عَرَضَ لَهُمْ شَيْءٌ مِنَ الْحَرامِ وَثَبُوا[16] عَلَيْه.[17]

---

۴. کافی، ج۲، ص ۷۶.
۵. کافی، ج۲ ، ص۷۷.
۶. ج ۲، ص ٤.
۷. آل عمران، ۱۹۵.
۸. کهف/ ۳۰، آل عمران/ ۱۷۱، توبه/ ۱۲۰، هود/ ۱۱۵، یوسف/ ۹۰، یوسف/ ۵٦
۹. محمد٦ /۳۵
۱۰. انعام/ ۱٦۰.
۱۱. نمل/ ۸۹ ، قصص/ ۸٤ ، یونس/ ۲٦ ، توبه/ ۱۲۱.
۱۲. فرقان/ ۲۳.
۱۳. لباسهای به شدت سفیدی که قبطیان مصری می‌پوشیدند.
۱٤. کافی، ج۲، ص ۸۱
۱۵. تفسیر علی بن ابراهیم و فقه الرضا 7 (به نقل از بحار الانوار ج ۱۰۱، ص ۲۹۵ و ج ۷، ص۱۷٦)
۱٦. الاخذ بسرعة.
۱۷. مجموعهٔ ورام، ج۱، ص٦۱ و ارشاد القلوب، ج۱، ص۱۹۱.

در فقه الرضا 7 این روایت به عنوان مفسّر آیهٔ ۲۳ سورهٔ فرقان[۱۸] آمده است، البته انتهای حدیث این گونه است:

إذا عَرَضَ لَهُمُ الحَرامَ کانوا یأخذون ولم یبالوا.[۱۹]

در رجال کشی نیز روایت جالبی ذکر شده است:

... عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ، قَالَ نَزَلْتُ مَنْزِلًا فِي طَرِيقِ مَكَّةَ لَيْلَةً فَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ قَائِمٍ يصلِّي صَلَاةً مَا رَأَيْتُ أَحَداً صَلَّى مِثْلَهَا وَ دَعَا بِدُعَاءٍ مَا رَأَيْتُ أَحَداً دَعَا بِمِثْلِهِ، فَلَمَّا أَصْبَحْتُ نَظَرْتُ إِلَيْهِ فَلَمْ أَعْرِفْهُ فَبَيْنَا أَنَا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 جَالِساً إِذْ دَخَلَ الرَّجُلُ فَلَمَّا نَظَرَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7 إِلَى الرَّجُلِ، قَالَ مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ أَنْ يَأْتَمِنَهُ رَجُلٌ مِنْ إِخْوَانِهِ عَلَى حُرْمَةٍ مِنْ حُرْمَتِهِ فَيَخُونَهُ فِيهَا! قَالَ فَوَلَّى الرَّجُلُ، فَقَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7 يَا عَمَّارُ أَ تَعْرِفُ هَذَا الرَّجُلَ قُلْتُ لَا وَ اللَّهِ إِلَّا أَنِّي نَزَلْتُ ذَاتَ لَيْلَةٍ فِي بَعْضِ الْمَنَازِلِ فَرَأَيْتُهُ يصلِّي صَلَاةً مَا رَأَيْتُ أَحَداً صَلَّى مِثْلَهَا وَ دَعَا بِدُعَاءٍ مَا رَأَيْتُ أَحَداً دَعَا بِمِثْلِهِ، فَقَالَ لِي... هَذَا مِنَ الَّذِينَ وَصَفَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ: وَ قَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً.[۲۰]

مجلسی اوّل در روضة المتقین[۲۱] بعد از ذکر روایاتی که در تفسیر آیهٔ ۲۳ سورهٔ فرقان گذشت، فرموده است: و یؤیده قوله تعالی: (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ)[۲۲]

محصّل مطالب فوق این است که گناه، أجر اعمال نیک را ضایع می‌کند. چه زیباست روایتی از امام صادق 7 در این رابطه که فرمود:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ 6 مَنْ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ وَ مَنْ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ وَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ وَ مَنْ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ شَجَرَنَا فِي الْجَنَّةِ لَكَثِيرٌ قَالَ نَعَمْ وَ لَكِنْ إِيَّاكُمْ أَنْ تُرْسِلُوا عَلَيْهَا نِيرَاناً فَتُحْرِقُوهَا وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لا تُبْطِلُوا أَعْمالَكُمْ)[۲۳،۲۴].

در آیهٔ دیگری نیز شبیه به این مضمون آمده است:

(يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذى كَالَّذي يُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ... لايَقْدِرُونَ عَلى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا...)[۲۵]

چنانچه گذشت این روایات، اولاً عدم تنافی را بین آیاتی چون (أنّي لا أضيع عمل عامل) و آیاتی نظیر (و قدمنا الی ما عملوا...) روشن می‌سازد و ثانیاً اهمیت و علت أفضلیت ورع را در بین اعمال متذکر می‌شود. بیان عدم تنافی چنین است که این عدّه، خود أجر اعمال نیک خود را به سبب گناه ضایع کرده‌اند چنانچه تعبیر «ایاکم ان ترسلوا» و «لاتبطلوا» بر آن دلالت دارد. به عبارت دیگر گناه مانع ترتّب اثر متوقّع از اعمال (یعنی ثواب و پاداش) است و پدید آورندهٔ این مانع، خودِ فرد است. فلذا در غالب همان آیات نیز به این مطلب به گونه‌ای اشاره شده است:

(إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنينَ.)[۲۶]

و صبر در روایات اینگونه تبیین شده است:

- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ 7 : الصَّبْرُ صَبْرَانِ صَبْرٌ عَلَى الْبَلَاءِ حَسَنٌ جَمِيلٌ وَ أَفْضَلُ الصَّبْرَيْنِ الْوَرَعُ عَنِ الْمَحَارِمِ.[۲۷]

- عن امیر المؤمنین 7 : الصَّبْرُ صَبْرَانِ صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ حَسَنٌ جَمِيلٌ وَ أَحْسَنُ مِنْ ذَلِكَ الصَّبْرُ عِنْدَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْكَ وَ الذِّكْرُ ذِكْرَانِ ذِكْرُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ ذِكْرُ اللَّهِ عِنْدَ مَا حَرَّمَ عَلَيْكَ فَيَكُون حَاجِزاً.[۲۸]

۱۸. و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا.
۱۹. ص۲۵٦.
۲۰. رجال کشی، ص۱۵۱.
۲۱. ج۱۲، ص ۷۵.
۲۲. مائده، ۲۷.
۲۳. محمد 6 ، ۳۳.
۲٤. ثواب الاعمال، ص ۱۱ و امالی صدوق، ص ٦۰۷.
۲۵. بقره، ۲٦٤.
۲٦. یوسف، ۹۰.
۲۷. الکافی ؛ ج۲ ؛ ص۹۱
۲۸. کافی، ج ۲، ص۹۰.

و ظاهرا به همین علت است که حضرت امام صادق 7 فرموده‌اند:

لاینال ما عند الله الاّ بالورع.[۲۹]

لَا يَنْفَعُ اجْتِهَادٌ لَا وَرَعَ فِيهِ.[۳۰]

(که از جملهٔ آن، اجتهاد در مسیر اجتهاد است) و همین مطلب را به مفضّل گوشزد نمودند:

عَنْ مُفَضَّلٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 فَذَكَرْنَا الْأَعْمَالَ فَقُلْتُ أَنَا مَا أَضْعَفَ عَمَلِي فَقَالَ مَهْ اسْتَغْفِرِ اللَّهَ ثُمَّ قَالَ لِي إِنَّ قَلِيلَ الْعَمَلِ مَعَ التَّقْوَى خَيْرٌ مِنْ كَثِيرِ الْعَمَلِ بِلَا تَقْوَى قُلْتُ كَيْفَ يَكُونُ كَثِيرٌ بِلَا تَقْوَى قَالَ نَعَمْ مِثْلُ الرَّجُلِ يُطْعِمُ طَعَامَهُ وَ يَرْفُقُ جِيرَانَهُ وَ يُوَطِّئُ رَحْلَهُ[۳۱] فَإِذَا ارْتَفَعَ لَهُ الْبَابُ مِنَ الْحَرَامِ دَخَلَ فِيهِ فَهَذَا الْعَمَلُ بِلَا تَقْوَى وَ يَكُونُ الْآخَرُ لَيْسَ عِنْدَهُ فَإِذَا ارْتَفَعَ لَهُ الْبَابُ مِنَ الْحَرَامِ لَمْ يَدْخُلْ فِيهِ.[۳۲]

از مطالبی که گذشت سؤالی پدید می‌آید و آن این است که افرادی که گاهی دچار گناه می‌شوند اما گناه عادت ایشان نیست آیا اعمال نیک اینان نیز از سوی خداوند مهربان نادیده گرفته شده و پوچ تلقی می‌گردد؟

دقت در مطالب گذشته و تأمل در آیات دیگر جوابی در اختیار می‌گذارد. در روایاتی که در تفسیر آیهٔ ۲۳ سورهٔ فرقان گذشت، عبارت چنین بود: (إِنَّهُمْ كَانُوا...) ظاهر این است که این مطلب مربوط به کسانی است که نسبت به گناه بی‌مبالات هستند.

در روایتی که از فقه الرضا 7 نقل شد، به عدم مبالات تصریح شده است.

در سورهٔ نجم می‌خوانیم:

(وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ)[۳۳]

در برخی تفاسیر این گونه آمده است:

«لمم» هرگونه گناه را اعم از صغیره و کبیره شامل می‌شود مشروط بر این که عادت نشده باشد و گاه گاه اتفاق بیفتد و انسان متذکر گردد و توبه کند.

در حدیثی از امام صادق 7 در تفسیر این آیه آمده است:

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَهُ ذَنْبٌ يَهْجُرُهُ[۳۴] زَمَاناً ثُمَّ يُلِمُّ بِهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «إِلَّا اللَّمَمَ» وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ» قَالَ الْفَوَاحِشُ الزِّنَى وَ السَّرِقَةُ وَ اللَّمَمُ الرَّجُلُ يُلِمُّ بِالذَّنْبِ فَيَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْهُ.[۳۵]

و نیز آن حضرت فرمودند:

اللَّمَّامُ الْعَبْدُ الَّذِي يُلِمُّ الذَّنْبَ بَعْدَ الذَّنْبِ لَيْسَ مِنْ سَلِيقَتِهِ أَيْ مِنْ طَبِيعَتِهِ.

و ...

برخی گفته‌اند مراد از لمم، گناهان صغیره و نیز قصد گناه بدون انجام آن است، چنانچه معنای لغوی آن نیز همین معنا را می‌رساند،[۳۶] لکن با توجه به این احادیث و نیز قرائنی که در آیه وجود دارد، بطلان این قول روشن می‌شود. ظاهر استثناء، استثناء متصل است مضافاً بر این که در انتها آمده است: (إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ) این دو مطلب قرینه بر صحت مدّعی است گرچه مستمسک اصلی، احادیثی است که بیان شد.

ارتکاب گناه آثار متعدد و بسیار مخربی دارد و آنچه بیان شد، تنها یکی از آثار آن است. با توجه به آیات و روایات می‌توان آثار سوء بسیاری برای ارتکاب حرام برشمرد که آنها نیز – مانند آنچه ذکر شد– می‌تواند از علل أفضلیت ورع از محارم نسبت به سایر اعمال باشد.

شاید بتوان گفت از بدترین آثار گناه (غیر از آنچه گفته شد) این موارد است:

انسان را به کفر می‌کشاند.[۳۷]

قبح معصیت را از بین می‌برد.[۳۸]

انسان را به گناهان بیشتر می‌کشاند.[۳۹]

---

۲۹. کافی، ج۲، ص ۷۶.

۳۰. کافی، ج۲، ص ۷۶ و ۷۷.

۳۱. کنایه از مهمان نوازی و تواضع و مهربانی نسبت به مهمان.

۳۲. کافی، ج۲، ص ۷۶.

۳۳. آیات ۳۱ و ۳۲.

۳۴. یهجره أی یترکه.

۳۵. کافی، ج۲، ص ٤٤۲.

۳٦. مفردات راغب

۳۷. روم، ۱۰ و مطففین،۱۲ و شمس، ۱۱.

۳۸. کافی، ج۲، ص ۲۷۹.

۳۹.آل عمران، آیهٔ ۱۵۵. داستان عبرت‌انگیز برصیصا (عابد بنی اسرائیلی) نیز از این نمونه است؛ ر.ک. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری و نیز تفسیر طبری ذیل آیهٔ ۱٦ از سورهٔ حشر و

لذت مناجات را از انسان می‌گیرد.[٤٠]

و آثار متعدد دیگری که در قرآن و روایات و ادعیه از جمله در دعای شریف کمیل به آنها اشاره شده است. در پی داشتن چنین آثار سوئی است که موجب تسمیه گناه به «ذنب» شده است.

روشن است که ورع از محارم الهی، متوقف بر شناختن آنهاست و چه بسا که نشناختن محارم، سبب ارتکاب می‌شود. فلذا در دعای منسوب به امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) می‌خوانیم:

اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنَا تَوْفِيقَ الطَّاعَةِ وَ بُعْدَ الْمَعْصِيَةِ وَ صِدْقَ النِّيَّةِ وَ عِرْفَانَ الْحُرْمَةِ[٤١]

از مرحوم آیت الله بهجت (قدس الله سره) نقل شده که می‌فرمودند: یک نگاه تند که سبب ایذاء مؤمنی شود یا یک تبّسم به اهل معصیت که موجب تشویق او باشد، حرام است و باید از اینها نیز پرهیز شود. حتی نگاه تند به فرزند (مگر آنجا که برای تأدیب و در فرض وجود شرایطش باشد) نیز حرام است.[٤٢]

در اینجا مناسب است نمونه‌ای از ورع و تقوای فوق‌العادهٔ استاد الفقها، مرحوم شیخ انصاری را ذکر می‌کنیم:

شیخ انصاری(قدس الله سره) زمانی درس را تعطیل می‌کند، شاگردان از این تعطیلی نابهنگام و این که از فیض محروم شده‌اند، ناراحت شده، نزد میرزای شیرازی می‌روند و از ایشان می‌خواهند با شیخ صحبت کرده، ایشان را برای شروع دوبارهٔ درس راضی کند.

میرزا خدمت شیخ می‌رسد و می‌گوید: الحمدلله وجود شریف حضرت عالی سالم است، چرا درس را تعطیل کرده‌اید؟!

شیخ می‌فرماید: نوشته‌های من به دست یکی از علما رسید، آنها را مطالعه کرده، نقدهایی بر آن نوشته و برایم فرستاده است. من این نقدها را مطالعه کرده و دیدم آن اشکالات به هیچ وجه به حرف‌های من وارد نیست و اصلاً

نیز بحار، ج١٤، ص ٤٨٦.

٤٠. توبه، ٥٣ و ٥٤ و کافی، ج١، ص ٤٦.

٤١. مصباح کفعمی، ص ٢٨٠.

٤٢. در کتابچه‌هایی که از سوی دفتر ایشان منتشر شد، آمده است. بخشی از این مطلب در کتاب «درمحضر بهجت»، ج٢، ص٧ نیز آمده است.



ارتباطی
به بحثهای من ندارد. فکر کردم نکند آن ایرادهایی که ما به سابقین وارد می‌کنیم، از این قبیل باشند. ما هر روز این بزرگان را به محاکمه می‌کشیم و آنها را محکوم می‌کنیم و لذا می‌ترسم از ناحیهٔ ما در حق آنها ظلمی شده باشد و آنها هم نیستند که از خود دفاع کنند. من به قدری که طلبه‌ها در مباحث علمی رشد پیدا کرده و ذهنشان باز شود، درس گفته‌ام. بیش از این می‌ترسم مسئول باشم.

میرزا می‌گوید: بین شما و آن آقا فرق هست. آن آقا مطالب شما را مطالعه کرده و بر روی آن به تنهایی فکر کرده، اشکالی به نظرش آمده و برای شما فرستاده است. اما شما مدتها فکر می‌کنید و بعد اشکالات را در مجمع مجتهدین مطرح می‌کنید. سپس میرزا شاگردهای مجتهد شیخ را یک به یک اسم می‌برد و می‌گوید همهٔ این مجتهدین مدافعین غایبین هستند. این افراد همه در فکرند که اگر اشکال شما نقطهٔ ضعفی داشته و بتوان یک جا هم شده از گذشتگان دفاع کرد، دفاع خواهند کرد و اگر مطلبی تصویب شد، تنها به نظر شما نیست، بلکه به تصویب تمام این مجتهدین رسیده است.

شیخ می‌فرماید: بله این تفاوت هست. فردا برای درس می‌آیم.[۴۳]

حضرت آیت الله شبیری(دامت برکاته الوافره) - چنانچه در کتاب جرعه‌ای از دریا منقول است- فرمودند: این مطلب را من برای آقای سبط، نوهٔ شیخ انصاری، در قم نقل کردم. ایشان گفت: من از پدرم شنیدم که شیخ وقتی اشکالات آن آقا را مطالعه می‌کند، می‌گرید. می‌گویند چرا گریه می‌کنید؟ این که ایشان به شما ایراد گرفته، مطلب مهمی نیست. می‌گوید: من برای ایراد ایشان گریه نمی‌کنم، ایراد باید بشود. بلکه گریهٔ من برای ایرادهای خود من به دیگران است که مبادا ظلمی در حق ایشان کرده باشم.[۴۴]

۴۳. جرعه‌ای از دریا، ج۱، ص ۱۳۵.
۴۴. همان، ص۱۳۷.



الله بینهما مرجا لا یؤنسنک إلا الحق ولا یوحشنک إلا الباطل
فلو قبلت دنیاهم لأحبوک ولو قرضت منها لأمنوک

ومن کلام له علیه السلام

أیها النفوس المختلفة والقلوب المتشتتة الشاهدة أبدانهم
والغائبة عنهم عقولهم أظأرکم علی الحق وأنتم تنفرون عنه نفور
المعزی من وعوعة الأسد هیهات أن أطلع بکم سرار العدل
أو أقیم اعوجاج الحق اللهم إنک تعلم أنه لم یکن الذی کان منا
منافسة فی سلطان ولا التماس شیء من فضول الحطام ولکن لنرد
المعالم من دینک ونظهر الإصلاح فی بلادک فیأمن المظلومون من عبادک
وتقام المعطلة من حدودک اللهم إنی أول من أناب وسمع وأجاب



گزارش

تهیه و تنظیم:

ابوالقاسم عسکری

نقش نسخه شناسی در شناخت عوامل تحریف

استاد سید محمد جواد شبیری



معاونت پژوهشی مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7 در راستای ارتقاء و تکمیل دانش‌های مرتبط با استنباط احکام شرعی طلاب، اقدام به برگزاری سلسله نشست‌های علمی با استفاده از اساتید مبرّز حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها نموده است. آنچه در ادامه می‌خوانید، مختصری است از مباحث مطرح شده در دومین نشست علمی دربارهٔ نسخه شناسی با موضوع: "نقش نسخه شناسی در شناخت عوامل تحریف" که توسط استاد ارجمند، حجة الاسلام و المسلمین حاج سید محمد جواد شبیری (دامت برکاته) در تاریخ ۹۱/۱/۳۱ در مدرسهٔ فقهی ارائه شده است.

موضوع بحث، نقش نسخه‌شناسی در شناخت عوامل تحریف است.

این بحث یکی از زیر شاخه‌های بحث اصلی نسخه‌شناسی است.

واژه نسخه‌شناسی ترکیبی از نسخه و شناسی است. مراد از نسخه، نسخه‌های مخطوط است نه چاپی. و ترکیب نسخه و شناسی مانند ترکیبات مشابه به معنای شناخت عالمانه و کارشناسانه از نسخه است.

ما از زمانهای بسیار قدیم با نسخ خطّی مواجه هستیم و فرهنگ مکتوب سابقهٔ بسیار دیرینه‌ای دارد. مقابله و عرض نُسَخ بر یکدیگر و شناخت نسخهٔ صحیح از سقیم و بحث‌های مشابه سابقهٔ طولانی دارد امّا آن چه بیشتر مدّ نظر است بحث «نسخه‌شناسی» یعنی شناخت کارشناسانه به عنوان یک موضوع مستقلّ پژوهشی است. و توجّه به ویژگی‌ها و مختصاتی که نسخ دارند و این که این‌ها چه تأثیری در مباحث مختلف علوم اسلامی از جمله فقه دارد.

بحثهای مرتبط با نسخه‌شناسی از دغدغه‌هایی بوده است که من همیشه داشته‌ام و در غالب کتب و مقالات این بحث را دنبال کرده‌ام و به تناسب، بعضی از این بحثها را اشاره کرده‌ام.

سر فصل‌های این بحث عبارتند از:

اول: شیوهٔ شناخت نسخهٔ صحیح از سقیم

کلیات این بحث را در مقاله‌ای با عنوان «تصحیح و راه‌کارهای آن» مطرح کرده‌ام که در مجلّهٔ آیین پژوهش چاپ شده است. این، بحث گسترده‌ای است و بعضی بحث‌های عام و بعضی بحث‌های اختصاصی دارد. به این معنا که ویژگی‌های کتب حدیثی و فقهی یک ویژگی‌های خاصی است که اگر بخواهیم نسخه صحیح از سقیم را بشناسیم باید با آن ویژگی‌ها آشنا باشیم. شناخت ضوابط و قواعد کلّی شناخت نسخه و ضوابط و قواعدی که در خصوص کتب فقهی یا حدیثی حاکم است بسیار مهم است.

دوم: تأثیر منبع شناسی در تشخیص نسخهٔ صحیح

بسیاری اوقات منابعی هستند که مطالبشان را از کتب دیگر اخذ کرده‌اند بدون این که تصریح به آن کنند. این منابع خود کمک کننده برای شناخت نسخه قبلی هستند. تا زمانی که نحوهٔ اخذ و اقتباس کتاب‌ها از یکدیگر را نشناسیم، بسیاری از نکات مربوط به شناخت نسخهٔ صحیح از سقیم را نمی‌توانیم به دست آوریم.

مثلاً از نمونه‌هایی که کمتر به آن توجّه شده است، «آثار شیخ طوسی» است.منبع اصلی بسیاری از مسائل «کتاب مبسوط» شیخ طوسی «کتب شافعی» است. توجّه به کتاب اصلی برای بررسی صحّت و سقم کتاب بسیار مفید است و بسیاری از اوقات اغلاط یک نسخه با مراجعه به منبع اصلی بازشناسی می‌شود.

از نمونه‌های دیگر، رابطهٔ بعضی کتب ما از یکدیگر است. مثل اخذ و اقتباسهایی که شهید ثانی از کتب شهید اوّل یا آثار محقّق کرکی انجام داده است یا «ریاض» از شرح لمعه.

سوم: نحوه انتقال میراث مکتوب و تأثیر طرق و مشیخه در آن

یکی از مباحث مهم حدیثی و رجالی نحوهٔ انتقال میرات مکتوب است که به تناسب در مباحثی که در توضیح و تغییر اسناد مطرح کرده‌ام، به آن اشاراتی کرده‌ام. این مباحث در حدّ نسخه دست نویس منتشر شده است.

چهارم: جایگاه «اصالة الصحة» در نسخه‌شناسی

پاسخ سؤالاتی مانند این که اصالة الصحة چیست؟ آیا اصل عملی است یا اماره؟ جایگاه جریان آن کجاست؟ آیا در مواردی که نسخهٔ غلط یا سقیم است و یا زمینهٔ تحریف وجود دارد می‌توانیم به این که اصل صحّت نسخه است حکم کنیم. اینها از مباحث مهمی است که تا زمانی که منقّح نشود، بسیاری از مباحث عقیم خواهد بود.

پنجم: شیوه احراز صحّت نسخهٔ مصادر مفقوده‌ای که علماء از آن نقل کرده‌اند

مثلاً شیخ طوسی در تهذیب از بعضی مصادر قدیمی مثل کتاب «علی بن حسن بن فضال» نقل کرده است. ما چگونه می‌توانیم احراز کنیم که نسخه‌ای که در اختیار شیخ طوسی بوده است نسخهٔ مصحّح و صحیحی بوده است؟

این بحث را به تناسب در اصول مطرح کرده‌ام و در بعضی یادداشت‌هایم آورده‌ام که این یادداشت‌ها در بین دوستانی که در بحث ما شرکت می‌کنند، منتشر شده است.

ششم: بررسی صحّت و سقم اصالة عدم الزیادة عند دوران الامر بین الزیادة والنقیصة

یک بحثی در کلمات فقهاء و محقّقان مطرح است که اگر روایتی دو گونه نقل شود و یکی زیاده بر دیگری داشته باشد، آیا می‌توان قائل شد به این که روایت مشتمل بر

قسمت زیادهٔ صحیح است و این زیاده در اصل بوده است و در روایت دیگر سقط رخ داده است؟

این بحث به تناسب ذیل حدیث «لاضرر» مطرح شده است. در نقل این حدیث اختلاف‌هایی وجود دارد. در بعضی «لاضرر و لاضرار» و در برخی دیگر با اضافه قید «فی الاسلام» و در بعضی نقلها به صورت «لاضرر و لاضرار علی مومن» نقل شده است.

در مقایسهٔ دو نقل اوّل، این مطرح شده است که آیا اصل وجود قید بوده است و در نقل دیگر سقط شده است یا چنین اصلی وجود ندارد؟

معمول کسانی که قاعده «لاضرر» را دنبال کرده‌اند به تناسب، این بحث را نیز مطرح کرده‌اند و مطالب سودمندی در فرمایشاتشان وجود دارد مخصوصا در «تقریرات آیت الله سیستانی» که بسیار پخته و خوب مطرح شده است.

اما تقریباً همه این بحث‌ها به دلیل این که مبانی نسخه‌شناسی چندان در بحث‌های علمی ما مطرح نیست و



توغّل عالمانه در نسخ خطّی کمتر وجود داشته است دارای کاستی‌هایی است.

بحث اصلی، بحث «نقش نسخه‌شناسی در شناخت عوامل تحریف» است.

تعریف اجمالی نسخه‌شناسی را عرض کردم. در مورد تعریف «تحریف» می توانید به مقاله‌ای که در مورد «تحریف و تصحیف» نوشته‌ام و در «دانش‌نامهٔ جهان اسلام» چاپ شده است مراجعه فرمایید. در این مقاله تعریفات مختلفی که راجع به تصحیف و تحریف انجام شده است و تفاوت این دو را ذکر کرده ام. اجمالاً تحریف، یعنی این که نسخه، از شکلی که دارد به شکل دیگر تبدیل شود.

ما از زمان‌های بسیار قدیم با بحث تحریفات مواجه بوده ایم و مصادر بسیار قدیمی این بحث را مطرح کرده‌اند که در مقاله تصحیف و تحریف به این مصادر اشاره کرده‌ام مثل کتاب حمزهٔ اصفهانی با نام «التنبیه علی حدوث التصحیف» که متوفی ۲۶۰ هجری قمری می‌باشد و کتابهایی که به دنبال این کتاب در رد و تکمیل این کتاب نوشته شده است.

در لابه لای کتب دیگر ما مباحث مربوط به تحریف مطرح شده است. مثلاً یکی از مباحث جالب در مورد تحریف، مطالبی است که در مورد روایت «مَنْ جَدَّدَ قَبْراً أَوْ مَثَّلَ مِثالاً فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ» در فقیه و تهذیب مطرح شده است.

در فقیه جلد ۱ صفحه ۱۸۹ نقل شده است که این روایت را مرحوم صفار «جدّد» خوانده است و مرحوم سعد بن عبدالله «حدّد» خوانده است، مرحوم احمد برقی «جدث یا جدّث» خوانده است و در تهذیب[1] اضافه می‌کند که مرحوم مفید «خدّد» خوانده است. این گونه تحریفات باعث می‌شود که یک روایت به گونه‌های مختلف خوانده و تفسیر شود و احکام مختلفی به یک روایت استناد داده شود.

از این گونه بحث‌ها در طول تاریخ زیاد داشته‌ایم. و علما توجّه به نسخ و سعی بر یافتن نسخ معتبر و مقایسه آنها داشته اند. مثلا در «رجال ابن داوود» در بساری از موارد آمده است که نسخهٔ اصلی شیخ در رجال یا فهرست به چه شکلی است که این گزارشات نشان می‌دهد که سعی می کردند نسخهٔ اصلی را به دست آورند. و نقلیات خودشان را اتقان ببخشند.

اما اوّلین شخصی که به طور عالمانه به این بحث توجّه

۱. تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)،ج۱،ص: ۴۵۹

تحریف

کرده است «صاحب معالم» است. ایشان در کتاب بسیار ارزشمند «منتقی الجمان» یکی از نکاتی که مدّ نظر داشته‌اند این است که تحریفاتی که در احادیث رخ داده است را نشان دهند. آن چه در مطالب «صاحب معالم» بسیار مهم به نظر می‌رسد، کشف عواملی است که تحریف به واسطهٔ آنها ایجاد می‌شده است.

مانند این که تذکر می‌دهند که در بین قدما روش «تعلیق سند» وجود داشته است و در مصادر متأخّر به این نکته توجّه نشده و باعث اشتباهاتی شده است.

به عنوان مثال در کافی سند اوّل به این شکل آمده است:

> عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب

و سند دوم به صورت احمد بن محمد عن ابن محبوب و «عدة من اصحابنا» از اوّل سند دوم به اعتماد سند اوّل، افتاده است. امّا شیخ طوسی در تهذیب بسیاری از اوقات از این نکته غفلت کرده است و سند دوم را در تهذیب آورده است با تعبیر محمد بن یعقوب عن احمد بن محمد، در نتیجه «عدة من اصحابنا» که واسطه بوده، حذف شده است.

توجه به این نکته برای نخستین بار از «صاحب معالم» بوده است. البتّه این ضابطه زیاد به بحث دقیق نسخه‌شناسی مربوط نیست، امّا بعضی نکات دیگری را «صاحب معالم» مطرح کرده‌اند که نشان دهندهٔ نگاه عالمانهٔ ایشان به نُسَخ بوده است.

ایشان نگاهشان به نسخه‌ها بسیار دقیق بوده است. مقدّمهٔ بحث نسخه‌شناسی «دقّت در نسخه» است. گزارشهای دقیقی از دقّت ایشان در نسخه‌شناسی وجود دارد. مثلاً در بعضی جاها[2] اشاره می‌کند که در بعضی نسخه‌های تهذیب شیخ طوسی مواردی وجود دارد که «عن» به «واو» تصحیف شده است.(در سابق «عن» شبیه «واو» نوشته می‌شده است. نون را به شکل گرد نمی‌نوشته‌اند بلکه به شکلی شبیه راء می‌نوشته‌اند.) ایشان تعبیر می‌کنند[3] که نسخهٔ اصلی را من دیده‌ام. مشخص است که ابتدا «عن» نوشته شده بوده است و بعد مرحوم شیخ خودشان برای تصحیح دو طرف حلقه عین را به یکدیگر چسبانده است و تبدیل به واو شده است. و جالب است که بعد می‌فرمایند که مقداری رنگ مرکب کم رنگ شده است و به خاطر این نمی دانم که واقعاً تصحیح شده است یا نه و به چه نحو بوده است. یعنی در موارد دیگر که این کم رنگ شدن مرکب وجود نداشته مطمئن بودم که شیخ اصلاح کرده است امّا در اینجا واقعا نمی دانم. و یا در بعضی موارد ذکر می‌کند که تغییری که انجام گرفته است مرکّبش غیر از مرکب است و گویا خط آن نیز غیر از خط اصلی است. همهٔ اینها نشان می‌دهد که ایشان نسخه را به چه دقّتی نگاه

---

۲. محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن فضالة، عن معاوية بن عمار قال: رأيت أبا عبد الله 7 حين افتتح الصلاة يرفع يديه أسفل من وجهه قليلا. قلت: هكذا صورة إسناد هذا الحديث فى نسخ التهذيب، وهو مما وقع فيه الغلط بوضع كلمة (عن) فى موضع (واو) العطف كما نبهنا عليه إجمالا و تفصيلا، فإن حماد بن عيسى و فضالة يرويان معا عن معاوية بن عمار، و الحسين بن سعيد يروى عنهما عنه، و ذلك شايع معروف وقد راجعت خط الشيخ فوجدت قلمه قد سها فيه، وأظنه مما تداركه بالاصلاح على النحو الذى ذكرناه فى فوائد المقدّمة، وذلك بوصل طرفى العين ليصير واوا و هو مما لا يكاد يتفطن له لبعده عن الصورة المعهودة للواو، و قد عرض لموضع الاصلاح هنا فى خط الشيخ محو قليل قوى بسببه الاشتباه فلذلك توقفنا عن الجزم بالاصلاح كما اتفق لنا فى غير هذا الموضع، إذ كان هناك سليما من هذا العارض فحققناه بالتأمل.

منتقى الجمان، ج ۲، ص ۵

۳. و قد راجعت خط الشيخ فوجدت قلمه قد سها فيه، وأظنه مما تداركه بالاصلاح على النحو الذى ذكرناه فى فوائد المقدّمة، وذلك بوصل طرفى العين ليصير واوا وهو مما لا يكاد يتفطن له لبعده عن الصورة المعهودة للواو، وقد عرض لموضع الاصلاح هنا فى خط الشيخ محو قليل قوى بسببه الاشتباه فلذلك توقفنا عن الجزم بالاصلاح كما اتفق لنا فى غير هذا الموضع، إذ كان هناك سليما من هذا العارض فحققناه بالتأمل.

منتقى الجمان، ج ۲، ص ۵

می کرده‌اند.

یک بحث، «دقت در نسخه خوانی» است که مقدّمهٔ نسخه‌شناسی است، امّا بحث مهمتر این است که به صورت عالمانه به مقولهٔ تحریف در نسخ توجّه کرد. و علل آن را به دست آورد. مثلاً یک مورد تحریف، تبدیل «واو» به «عن» می‌باشد. امّا به دست آوردن علّت آن مهمتر است که نیاز به تفکّر عالمانه در مجموعه‌ای از اغلاط دارد. در همین مثال ایشان علّت تحریف را این گونه بیان می کنند که در هر طبقه یک راوی موجود است پس اگر بیشتر از یکی باشد خلاف متعارف است و انسان خیال می‌کند که اینجا هم به همان شکل متعارف است و اشتباه رخ می‌دهد.

یا در مورد تصحیف «بن» به «عن» صاحب معالم در منتقی الجمان جلد۳ صفحه۵۳ موردی[٤] را مثال می‌زنند و می‌فرمایند که شیخ طوسی اوّلین باری که از «موسی بن قاسم» در جلد پنجم تهذیب نقل می‌کند سند به این گونه است:

موسی بن قاسم عن معاویه بن وهب عن صفوان بن یحیی.

بعد می فرمایند سند درست موسی بن قاسم بن معاویه بن وهب است. و بعد اشاره می کنند و می فرمایند که چون شیخ برای اوّلین بار از موسی بن قاسم نقل می‌کند مناسب است که اسم کامل موسی بن قاسم را ذکر کند امّا چون معمول این است که در اسم‌ها تنها نام راوی و نام پدرش را نقل می‌کنند به همین دلیل در مواردی که به جای دو نام چهار نام ذکر شود طبیعی است که «بن» بتواند تحریف به «عن» شود تا تبدیل به متعارف شود.

البتّه همه این‌ها فروع قاعدهٔ کلی «تحریف نامأنوس به مأنوس» است به این بیان که ذهن انسان در هنگام نسخه خوانی تلاش می‌کند که از نامأنوس به مأنوس حرکت کند.

به هر حال «صاحب معالم» در کتاب «منتقی الجمان» اصول اساسی عوامل تحریف را نشان داده است که به عنوان اوّلین کسی که به این مطلب توجّه پیدا کرده، فوق العاده و خیره کننده است.

بعد از ایشان این بحث‌ها ادامه داشته است و دو سه نفر هستند که در بحث‌های مربوط به «تصحیف و تحریف» بسیار فعال حضور داشته اند.

مانند «میر داماد» در «الرواشح السمائیه» و رسالهٔ مستقلّی که دارند و مهمتر از ایشان از علمای معاصر «مرحوم آیت الله بروجردی» در تعلیقات ترتیب اسناد کافی و تهذیب و غیره دنبال کرده‌اند. و مرحوم آیت الله شوشتری در «قاموس الرجال» و همچنین در فصل‌هایی از کتاب «الاخبار الدخیله». آیت الله شبیری زنجانی در حواشی که بر نسخه‌های کتب حدیثی زده‌اند مفصل این بحث را مطرح کرده‌اند به خصوص در دوجلسه از کتاب النکاح جلد٤ درس ۱۳۰ تا ۱۳۳، که عمدهٔ بحث، اختصاص به «اصالة عدم زیادة در دوران امر بین زیاده و نقیصه» اختصاص دارد. و نکتهٔ مهمی که در آن‌جا متذکّر شده‌اند این است که ما باید بفهمیم، چه عواملی باعث بروز زیاده و سقط در نسخ می‌شود و بدون شناخت این عوامل نمی‌توان این اصل را ارزش گذاری و بررسی کرد و نمی‌توان گفت که همیشه درست است یا غلط. بلکه باید ببینیم که چه عواملی باعث می‌شود در یک نسخه زیاده یا نقیصه رخ دهد.

یا بحث جمع بین «نسخه صحیح و محرف»، «ادراج حاشیه در متن» و مانند این ابحاث که هم در این جا و هم در جلد۷ کتاب النکاح درس شماره ۲۳٤ به این موضوع پرداخته اند.

نکته‌ای که در اینجا می‌خواهم تأکید کنم این است که خود حضرت آیت الله شبیری زنجانی در این باره که چگونه متوجّهٔ این عوامل شدند می فرمودند که موقعی که به نسخ خطّی مراجعه می کردم گاهی می دیدم که در سند اصلی عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد آمده است، و زیر عبارت «احمد بن محمد» نزدیک کلمه «محمد»، با خط ریزتری «بن عیسی» نوشته شده است. اوائل تصور می کردم که این بن عیسی سقط از متن بوده است و در اصل بوده است و چون سقط شده، در حاشیه بین سطور نوشته شده است. بعد که دقت کردم دو نکته را متوجّه شدم:

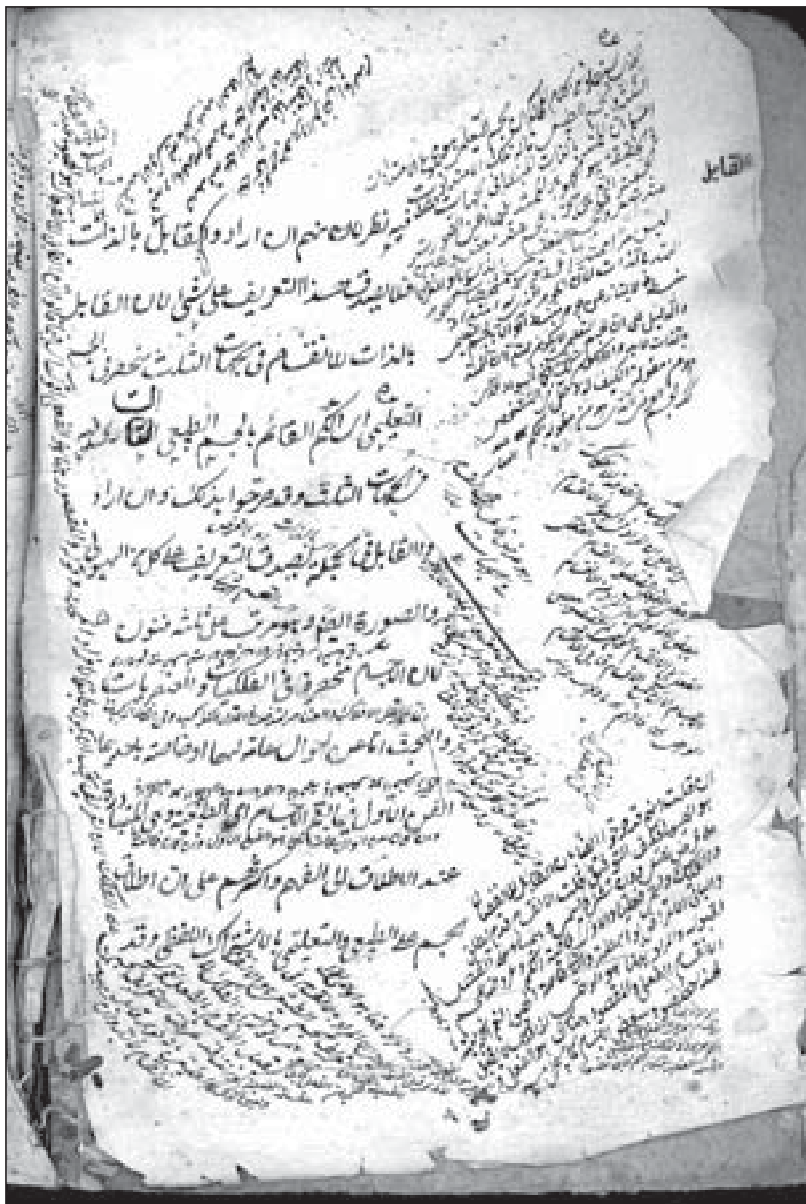
اوّل این که خط این نوشته‌ها کوچکتر از خطّ متن است.

دوم این که در موارد مخصوصی این اضافات نوشته شده است. مثلاً در سند آمده است علی عن ابیه عن الحسن عن معاویه. زیر علی نوشته شده بود بن ابراهیم. زیر حسن، بن محبوب نوشته شده بود و زیر معاویه، بن وهب نوشته شده بود. و این اضافات در همه جا نیست بلکه جنبه‌های تفسیری دارد و توضیح بر عبارت متن است. و بعد متوجّه

---

٤. ولا ریب أنه غلط لأن معاویة بن وهب أقدم فی الطبقة من صفوان بن یحیی فروایته عنه غیر معقولة ولا یوجد نحوها فی شئ من طرق أخبارنا وفی نسخة عندی قدیمة للاستبصار «موسی بن القاسم بن معاویة وهب «ثم إن بعض الواقفین علیها ألحق العین لکلمة ابن الأولی بصورة متمیزة لم تتغیر بها الکلمة عما کانت علیه بخط کاتبها، و ما ذاک الا لتوهم کون الصحة فی جهة الکثرة وعدم الممارسة أو لنوع من الغفلة، وهذا الحدیث أول ما أورده الشیخ فی الکتابین عن موسی بن القاسم وذلک مظنة لزیادة البیان فی نسبه وحیث إن التیقظ لهذه الخصوصیات عزیز والشایع الغالب فی تسمیة الرجال عدم التجاوز عن ذکر الأب وقع فی هذا التوهم فی أوائل النسخ وسری ذلک فی الأواخر وقد بینا أیضا فی أول الکتاب ان رعایة الطبقة یمنع من روایة موسی بن القاسم عن جده معاویة بن وهب بغیر واسطة.
منتقی الجمان، ج ۳، ص ۵۳

شدم که این حاشیه‌هایی است که بین سطور نوشته شده است که در قدیم این شیوه حاشیه‌نویسی رواج داشته است.
این الگوی تحریفات با توجّه به چند نکته کشف می‌شود.
اوّل: دقت در این که در نسخهٔ اصلی به چه شکلی وارد شده است.
دوم: دیدن موارد مشابه و کنار هم قرار دادن آنها و نتیجه گیری از آنها.
ماجرایی را حضرت آیت الله شبیری زنجانی نقل می‌فرمودند که عبارتی در «عروة» در کتاب الحج وجود دارد که دو مسأله پشت سر هم به شکلی آمده است که محشّین در مورد آن دچار اشکال شده‌اند؛ در یک جا قید «فی الحج الواجب» نیاز نیست و ایشان آورده‌اند و در جایی این قید نیاز است و نیاورده اند. حضرت آیت الله شبیری زنجانی نقل می فرمودند که کسی از درس مرحوم آیت الله حکیم نقل می کرد که ایشان در این جا به اشکال برخوردند که چرا «صاحب عروه» این مطلب را به این صورت آورده است. یکی از شاگردان تذکر می‌دهد که مرحوم آیت الله بروجردی اشاره نموده‌اند که قید «فی الحج الواجب» در مسأله قبل مربوط به مسأله بعد است و عدم وجود این قید در مسأله بعد مربوط به مسأله قبل است. مرحوم آیت الله حکیم این را پذیرفتند و منشأ این تحریف را این گونه بیان کردند که «فی الحج الواجب» در ابتدا از متن ساقط شده بوده است و اشتباهاً در مسأله بعدی وارد شده است در حالی که باید در مسأله قبلی وارد می‌شده است و موضع ساقط اشتباه تشخیص داده شده است. و بعد که نسخه اصلی «متن عروه» به خط مرحوم سید را دیده بودند متوجّه شده بودند که همین گونه است و این عبارت در حاشیه بوده است و علامت حاشیه نخورده است. و این حاشیه جایی نوشته شده است که به مسأله دوم نزدیکتر از مسأله اوّل است. به طوری که اگر کسی عمیقاً به مسأله فقهی آن مسلّط نباشد به طور طبیعی این گونه است که در مسأله دوم وارد می‌کند.
این نگاه به نسخه یک نگاه عالمانه است و کسی مثل مرحوم آیت الله بروجردی که با مقوله نسخه آشنا است این مطلب را متوجّه می‌شود. مرحوم آیت الله حکیم هم اگر چه اصل تنبه مطلب را متوجّه نمی‌شوند چون به مقدار مرحوم بروجردی آشنایی با نسخه ندارند امّا به هر حال با مقولهٔ نسخه‌شناسی آشنا هستند و به محض تذکّر، اذعان به آن می‌کنند و دلیل آن را بیان می‌کنند.
بحث‌های مختلفی که در قواعد تصحیفات و تحریفات در لابه لای کتابهای علماء مطرح شده متأسّفانه به صورت مستقلّ چاپ نشده است، که من سعی کردم در مقالهٔ تصحیف و تحریف فرمایشات علماء را به یک نظم و انسجامی برسانم.
این جلسه را در واقع باید یک جلسهٔ مقدماتی تلقّی کرد و برای کار جدّی باید جلسات کارگاهی قرار داد و دوستان خودشان روی نسخه‌ها کار کنند.
کسانی که می‌خواهند کار جدّی روی این مباحث انجام دهند به مقالهٔ «تحریف و تصحیف» که در «دانش نامهٔ جهان اسلام» نگاشته شده است مراجعه کنند.
البتّه این بحث بسیار گسترده است و در این مقاله فقط «فهرست و سر فصل» ارائه شده است. من در این مقاله سعی کرده‌ام آدرس‌هایی که منابع این بحث در آن‌ها وجود دارد را ارائه کنم که از نظر ارجاع به این منابع می‌تواند مفید باشد. و این مقاله بیشتر از این که خودش می‌تواند مورد استفاده قرار بگیرد ارجاعی است به مجموعهٔ عظیمی از منابع پراکنده‌ای که در بحث تحریف و تصحیف، علمای شیعه و سنی به این مطلب پرداخته‌اند.
همچنین در لابه لای بحث «توضیح الاسناد» که از دست



نوشته‌هایم تنها این کتاب چاپ شده است، مثالهای بسیار متنوع و مختلفی در مورد تحریفات و تصحیفات می‌یابید که سعی کرده‌ام در خیلی موارد روند تحریف را ذکر کنم. گاهی تحریف روند چند مرحله‌ای دارد و یکباره صورت نگرفته‌است.

یک نکتهٔ دیگر این که الآن بسیاری از تحریفات برای ما نامأنوس است، امّا اگر کسی با نسخه‌های خطّی کار کند و آشنا باشد آنها را بهتر متوجّه می‌شود. یکی از عوامل مهم تحریف، «شباهت خطوط» است در حالی که خط و شیوهٔ نگارش در طول زمان تغییر کرده است. در نتیجه اگر ما با نسخه‌ها آشنا نباشیم نمی‌توانیم اصلاً احتمال این تحریفات را بدهیم. مثلاً این که «عمر» و «عثمان» در نوشته‌های خطّی بسیار شبیه به هم هستند، در ابتدا عجیب به نظر می‌رسد امّا با مراجعه به نسخ خطّی می‌بینیم که عجیب نیست.

من به خصوص در بعضی نوشته‌هایم سعی کرده‌ام بعضی تصحیفات که در نگاه نخستین خیلی غریب بوده است را توضیح دهم. اگر در نرم افزار «جامع فقه» یا «جامع الاحادیث» که کتاب «توضیح الاسناد» وجود دارد، کلمه «الخطوط القریبه» را جستجو کنید مواردی پیدا می کنید که بعضی حواشی کافی چاپ دارالحدیث است که بیتشر از تعلیقات من گرفته شده است و آقای حسینی زحمت این تعلیقات را کشیده‌اند و بعضی هم در «توضیح الاسناد» است که نمونه‌هایی از تفاوت‌های خطوط قدیمی با خطوط جدید بررسی شده است.

یک روش غیر مستقیم برای شناخت تحریف، مراجعه به کتابهایی است که گزارش خوبی از نسخه‌های خطّی دارند مثل کافی چاپ درالحدیث، که با توجّه به اختلاف نسخه‌هایی که نقل شده است می‌توان موارد خوبی را به دست آورد.

یک نکتهٔ مهمی که برای شناخت «نسخهٔ صحیح» وجود دارد، شناخت «حرکت تصحیف» است. تصحیف یعنی «تبدیل یک عبارت به یک عبارت غلط دیگر» که گاهی این حرکت در چند مرحله است.در نتیجه برای رسیدن به کلمهٔ اصلی باید همین مسیر را برگشت.

من سعی کرده‌ام در این مدّتی که کار کرده‌ام الگوسازی کنم و قواعد عامی را ایجاد کنم و برای هر کدام از اینها زیر شاخه‌هایی قرار دهم تا مجموعه تحریف و تصحیف تحت قوانینی قرار گیرد. البتّه ممکن است کسانی بتوانند شیوه‌های جدیدی کشف کنند بنابراین جای کار دارد. علاوه بر این که تطبیقات این موارد هم مهم است و وابسته به این است که با این قواعد آشنا باشیم و نحوهٔ این نقل و انتقالات را بدانیم.

دوستان برای کار پیرامون این مطالب به مقاله‌ای که در مورد تحریف و تصحیف نوشته شده است که بعضی از منابع این مقاله را ذکر می کنم، مراجعه کنند.

کتاب‌هایی مانند «منتقی الجمان» و آثار مرحوم شوشتری مانند کتاب «الاخبار الدخیله» و «قاموس الرجال و النجعه در شرح لمعه». البتّه کتاب «بهج الصباغۀ» ایشان در شرح نهج البلاغه را مراجعه نکردم امّا علی القاعده باید نکات قابل استفاده زیادی داشته باشد.

نکته‌ای که در مورد فرمایشات مرحوم شوشتری باید عرض کنم این است که ایشان دایرهٔ تحریف را بسیار گسترده قرار داده‌اند و بسیاری از تحریفاتی که ایشان ادّعا کرده است یا دلیل بر آن نداریم و یا دلیل بر عدم تحریف داریم و مراد من از ارجاع به آثار «محقّق شوشتری» این نیست که بر همهٔ برداشتهای ایشان صحّه بگذارم.

زمانی به تناسب این که ایشان ادّعا کرده بودند که در رجال کشّی تحریفات زیادی رخ داده است. نصف یک جلد «قاموس الرجال» را از این زاویه نگاه کردم که هر موردی که ایشان تحریفی از کشّی نقل می‌کند مراجعه کنم. نتیجه این شد، که حدود بیست درصد از موارد حقّ با ایشان بود و بعضی از این بیست درصد فوق العاده بود، که اگر ایشان متوجّه نمی‌شد کسی دیگر هم متوجّه نمی‌شد. حدود پنجاه درصد هم بی دلیل بود و سی درصد مظنون بود، یعنی اگر چه دلیل قطعی نداشت امّا به صحّت مطلب ایشان ظنّ حاصل می‌شد.

منبع دیگر «معجم رجال مرحوم آیت الله خویی» است، در قسمتی که اختلاف «کتب و اختلاف نسخ» را ذکر می‌کند.

یک نکتهٔ مهم این است که در تحریفات به صورت تجریدی می گوییم «دو کلمه که به هم مشابه هستند به هم تبدیل می‌شوند.» امّا مهم این است که خارجاً این را پیدا کنیم. امتیاز «معجم رجال» این است که اختلاف نسخه را که مراجعه می‌کنیم به دلیل این که می‌فهمیم یکی از دو نسخه غلط است می‌توانیم موارد تحریف را پیدا کنیم.

همچنین حواشی مرحوم آیت الله بروجردی بر «ترتیب اسانید کافی و تهذیب» قابل استفاده است و کتاب «توضیح الاسناد». در حواشی آیت الله زنجانی در این مورد نکات زیادی وجود دارد که متأسفانه بسیاری از آنها چاپ نشده است. البتّه در کتاب جرعه‌ای از دریا در جلد دوم حواشی ایشان بر رجال برقی چاپ شده است که نکات مربوط به بحث تصحیفات و تحریفات زیاد پیدا می‌شود.

و صلّی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین.



گـــزارش

مبانی کلامی حسن و قبح و نقش آن در علم اصول

استاد سید محمد مهدی میرباقری



استاد سید محمد مهدی میرباقری در سال ۱۳۴۰ در شهر قم متولد شد. ایشان دروس متعدد حوزوی را از محضر بزرگان و اساتید مبرّز حوزه علمیه قم فرا گرفتند. از مهم‌ترین اساتید ایشان در فقه و اصول حضرات آیات جواد تبریزی، وحید خراسانی، زنجانی و سبحانی و در منطق و فلسفه حضرات آیات حسن زاده آملی، جوادی آملی و مصباح یزدی را می‌توان نام برد.

ایشان در حال حاضر همراه با مسئولیت دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، به تدریس درس خارج اصول در حوزه و انجام پژوهش‌های بنیادین در منطق، فلسفه، روش علوم و معارف اسلامی اشتغال دارند.

افزون بر فعالیت‌های یاد شده نامبرده نشست‌ها و سخنرانی‌های علمی متعددی در زمینه‌های روش شناسی، فلسفه، فلسفه علوم، غرب شناسی، معارف اسلامی، سیرهٔ ائمه و تحلیل مسائل فرهنگی اجتماعی در مجامع حوزوی و دانشگاهی داشته‌اند.

این نشست در راستای سلسله نشست‌های علمی مدرسه فقهی امام باقر 7 و با موضوع حسن و قبح و جایگاه آن در علم اصول برگزار شده است.

پیشینۀ بحث حسن و قبح

بحثی که تقدیم می‌شود «مبانی کلامی حسن و قبح» و تأثیر آن در «علم اصول» است. عنایت دارید که مباحث حسن و قبح اخلاقی، بلکه به صورت اعمّ، مباحث حسن و قبح در باب افعال در جای جای علم کلام مورد بحث قرار می‌گیرد، ابتدا «در ضرورت علم کلام» و در بحث «خداشناسی» بحث می‌کنند که پایگاه این ضرورت، حسن شکر منعم است و به تناسب بحث از حسن و قبح عقلی می‌شود تا آنجا که بحث از افعال و صفات فعل الهی می‌شود و بحث از «عدالت حضرت حق» که عمده‌ترین مباحث حسن و قبح در علم کلام است. در آن جا بحث می‌شود که «آیا افعال ارادی، با صرف نظر از تشریع و امر و نهی الهی دارای حسن و قبح می‌باشد؟ یا این که پایگاه حسن و قبح به اوامر و نواهی الهی برمی‌گردد؟» در این بحث نظرات متفاوتی وجود دارد، به خصوص بین معتزله و اشاعره نزاع جدّی وجود دارد. معتزله قائل به حسن و قبح عقلی افعال هستند فلذا می‌شود با صرف نظر از امر و نهی الهی، حکم به حسن وقبح افعال کرد و حضرت حق بر طبق آن چه عدل است رفتار می‌کند گرچه مجبور نیست امّا به اقتضاء حکمت عادل است.

جایگاه دوم این بحث در «فلسفۀ اخلاق» است که از مباحث پیشینی اخلاق بحث می‌کند. از جمله مباحث این علم بحث از «معنای حسن و قبح» است. آیا محکی این قضایا «یک واقعیت خارجی» است و این قضیه گزاره‌ای ناظر به یک واقع است یا این قضایا، «اعتباری» هستند. اگر اعتباری هستند به چه معناست؟ آیا به تعبیر علّامه طباطبایی 1 از نوع اعتبارات بعد الاجتماع مانند ملکیت و امثال آن است یا سنخ دیگری از اعتبار است؟ این مباحث در فلسفۀ اخلاق مطرح شده که در دوره اخیر بسیار جدی‌تر شده است.

از جمله مواقفی که در بحث «حسن و قبح» گفتگو شده است در بحث «اصول» است که در مواقف مختلفی به صورت پراکنده، این بحث مطرح شده است و شاید بتوان گفت در بین متأخّرین اوّلین کسی که تلاش کرده است این بحث را تنقیح کند و جایگاه مباحث عقلی را به صورت ممتازی در تبویب و تنظیم مباحث اصولی مشخص کنند، «مرحوم محقّق اصفهانی 1 » هستند. ایشان در رسالۀ اصولی ناتمامشان تنظیم مباحث اصولی را بر حساب همان تقسیم بندی معروف خود قرار دادند که عبارت است از: مباحث لفظی، ملازمات عقلیّه و بحث حجج و تعارض ادلّه. بحث مباحث عقلی را هم به مستقلّات عقلیّه و غیر مستقلّات عقلیّه برگرداندند. بعد از ایشان متأخرین به تبع ایشان این بحث را به طور جدّی‌تری در علم اصول مطرح کردند.

ضرورت بحث «حسن و قبح» در علم اصول

حسن و قبح عقلی در علم اصول، طریقی برای رسیدن به حکم شرعی

در «علم اصول» وقتی بحث از «حسن و قبح عقلی» می‌شود، عمدتاً به این علّت است که از این طریق به یک منبع دستیابی به احکام شرعی برسیم. به عبارت دیگر به دنبال این هستیم که آیا می‌توان راهی پیش روی فقه گشود که بدون اتکاء به گزاره‌های شرعی و فقط با تکیه با مدرکات عقلی به حکم شارع راه پیدا کرد؟

راهی که در این مسیر طی شده است، مبتنی بر دو مقدّمه است:

مقدّمۀ اوّل

این که عقل یک سری مدرکاتی در باب افعال دارد که این مدرکات متوقف بر گزاره‌های دینی نیستند بلکه عقل مستقلّ از شرع این گزاره‌ها را درک می‌کند. البتّه در مصداق آن اختلاف شده است امّا آن مقداری که مشهور، به عنوان گزاره‌های قطعی عقل عملی در باب حسن و قبح پذیرفته‌اند، گزارۀ «حسن عدل و قبح ظلم» است. به هر حال در مستقلّات عقلیّه بحث از این است که عقل عملی انسان مستقلّ از شرع، گزاره‌هایی را درک می‌کند و لااقل حسن و قبح پاره‌ای از افعال را درک می‌کند.

مقدّمۀ دوم

وقتی به مقدّمۀ اوّل، قاعدۀ ملازمه ضمیمه می‌شود که «کلما حکم به العقل، حکم به الشرع» نتیجه این می‌شود که شارع در باب حسن، حکم به وجوب و در باب قبح، حکم به حرمت دارد.

مهم‌ترین بحثی که می‌بایست بدان پرداخت این است که آیا می‌توان به آسانی این بنا را گذاشت و باب ورود عقل مستقلّ را به اثبات احکام شرعیه گشود؟ اگر چه بحث از ملازمۀ حکم عقل یک بحث دیرپایی در علم اصول است ولی من با تتبّعی که در کلام فقهاء داشته‌ام – البتّه ادّعا نمی‌کنم که تتبع کاملی بوده است–

تقریباً مصداقی برای آن پیدا نکردم که فقهاء به استناد عقل مستقلّ، حکم شرعی ثابت کرده باشند.[1]

محقّق اصفهانی 1 هم که این باب را باز و تنقیح مجدّد می‌کنند کاربردی که برای آن تعیین می‌کنند بیشتر در باب «حسن عدل و قبح ظلم» است. زیرا حسن و قبح را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱. ذاتی.

۲. اقتضائی.

۳. لااقتضائی.

طبیعتاً عقل فقط مصادیق «حسن و قبح ذاتی» را می‌تواند مستقلاً درک کند امّا در مورد «حسن و قبح اقتضائی» چون ممکن است با موانعی برخورد کند که مانع تأثیر این اقتضاء شود و ما محیط به آن موانع نیستیم، کاربرد این قاعده را خدشه‌دار می‌کند.

در «غیر مستقلّات عقلیّه» هم که اساساً بحث از احکام عقل عملی نیست بلکه بحث از ملازمهٔ ثبوتی عقلی بین دو حکم شارع است مثل بحث از ملازمهٔ وجوب مقدّمه و وجوب ذی‌المقدّمه یا ملازمهٔ بین امر به شیء و نهی از ضدّ و یا ملازمهٔ بین نهی از شیء و فساد آن در معاملات و عبادات.

بنابراین عمدهٔ بحث در علم اصول در باب «مستقلّات عقلیّه» است که اگر چه بزرگان در علم اصول بنای آن را گذاشته‌اند امّا کاربرد فقهی بسیار محدودی در دوره‌های گذشته داشته است و شاید اصلاً ردّپایی در فقه دیده نشود که فقیه مستقلاً به جای تمسّک به اجماع یا سنت و کتاب، برای اثبات حکم شرعی به مستقلّات عقلیّه استناد کرده باشد. بله تنها در مورد کلیاتی مانند «حسن عدل و قبح ظلم» که حسن و قبح آنها ذاتی است و واسطه در عروض ندارد، ادّعا شده است که عقل مستقلّ از شرع، حکم را می‌فهمد.

اما اگر باب این بحث گشوده شد، آرام آرام زمینهٔ گسترش این بحث فراهم می‌شود؛ همان طور که در زمان اخیر دیده می‌شود که بعضی از محقّقین به دنبال بسط این مسأله به عناوین مدرک عقلی هستند، از این جمله، بحث «مصلحت» و «عدالت» است که از طریق به کارگیری قاعدهٔ ملازمه قصد دارند به نیازهای روز پاسخ دهند و مشکل مباحث «فقه اداره» را حل کنند.

نظریهٔ «وکالت حکیم» به جای «ولایت فقیه»، نتیجهٔ توسعه در کارکرد عقل عملی در موضوع حکومت

بعضی از محقّقین مدّعایشان این است که حکومت، موضوع عقل عملی است، یکی از بارزترین نمونه‌هایی که این رویکرد را دنبال کرده است، کتاب «حکمت و حکومت» از مرحوم «دکتر حائری» است. ایشان در این کتاب «وکالت حکیم» را جایگزین «ولایت فقیه» می‌کنند و ادّعا می‌کنند که ادارهٔ حکومت به واسطهٔ «وکالت حکیم و فیلسوف» عملی است و معتقدند منطقاً کسی که فلسفهٔ عملی می‌داند، باید سرپرست اداره جامعه شود که طریق حقانیتش را نیز وکالتِ از آحاد جامعه می‌دانند.

ایشان بحث خود را از «معرفت شناسی» آغاز می‌کنند به این بیان که ما دو دسته گزاره داریم، «استی و هستی مقدور»، بحث حکمت عملی و دانش‌های عملی است و «هستی و استی غیر مقدور»، بحث حکمت نظر و دانش‌های نظری است. سپس در مباحث «معرفت شناسی»، بنیان صحّت معرفت‌های عملی و نظری را به «ضرورت منطقی و تجربی» برمی‌گردانند که در نتیجه هیچ نیازی به تأیید وحی ندارد. یعنی همان طور که فیلسوفان نظر، فلسفه نظر

---

[1] ۱. برخی فقهاء بر این نکته تصریح کرده‌اند که موردی پیدا نمی‌شود که استنباط حکمی از احکام شرعی تنها وابسته به وجود دلیل عقلی باشد، آیت الله خویی در پاسخ این پرسش که آیا تاکنون در خصوص مسأله‌ای تنها به دلیل عقلی اعتماد داشته‌اید، فرموده‌اند:
«بدون شک احکام شرعی بر طبق مصالح و مفاسد واقعی، جعل شده است و اموری گزاف و بی‌حساب نمی‌باشند جز آن که عقل‌های قاصر ما نمی‌تواند همهٔ آن مصالح و مفاسد واقعی را شناسایی کند «و انّ دین الله لایصاب بالعقول». بدین جهت لازم است که ما به ادلهٔ شرعی سمعی اعم از کتاب و سنّت متعبّد باشیم. البتّه گاه عقل بشر امور ضروری واضحی را درک می‌کند که در آن هیچ شک و شبهه‌ای نیست، مثل حسن «عدل و احسان» و قبح «ظلم و عدوان»، ولی ظاهر آن است که هرچه از این قبیل باشد، شاهد و مؤیدی از ادلهٔ سمعی دربارهٔ آن وارد شده است.
احکام عقلی دیگری نیز وجود دارد که در برخی مبانی اصولی و قواعد کلی استنباط در ابوابی از علم اصول مانند باب اجتماع امر و نهی به کار می‌آید، ولی این احکام عقلی نیز در نهایت به قضایای عقلی ضروری همچون استحالهٔ اجتماع نقیضین یا ضدّین باز می‌گردد. (مسائل و ردود (طبقاً لفتاوی المرجع الدینی السید ابوالقاسم الخوئی)، مسأله ٤، ص ٥)
شهید آیت الله صدر نیز در مقدّمهٔ کتاب فتوایی خویش فرموده‌اند: «اما دلیل عقلی که مجتهدین و محدّثین در جواز عمل بدان اختلاف کرده‌اند، نزد ما گرچه عمل بدان جایز است، ولی ما حتی یک حکم شرعی پیدا نمی‌کنیم که اثبات آن متوقف بر دلیل عقلی باشد، بلکه هر آن چه به دلیل عقلی ثابت شود، حتماً به کتاب و سنت نیز ثابت خواهد بود.» (الفتاوی الواضحه، ص ۱۱۱. به نقل از رضا اسلامی، مدخل علم فقه، ص ۱۷۱)

را مستغنی از وحی می‌دانند و می‌گویند لزومی ندارد فیلسوف برای صحّت گزاره‌های خود از وحی تأیید بیاورد، بلکه کافی است که از بداهت‌های عقل نظری شروع کند و با شیوهٔ منطقی صحیح، به یک دستگاه نظری کاملاً متقن دست یابد، در حوزه علوم عملی نیز همین گونه است، یعنی همان طور که «عقل تجریدی و تجربی» پایگاه صحّت فلسفه و دانش‌های تجربی است، در حوزهٔ عملی هم «عقل عملی» پایگاه صحّت گزاره‌های عملی است. ایشان از همین منظر بنیان معرفت شناسانهٔ استغناء حکمت حکومتی از وحی را می‌گذارند و می‌گویند همان طوری که ما در فلسفهٔ نظری که پایگاه شکل دادن تحلیل نظری ما از جهان است به صورت مستقلّ از وحی می‌توانیم عمل کنیم و این استقلال به رسمیّت شناخته شده است، در حوزهٔ عمل هم همین گونه است.

سپس ضمائمی از بنیان‌های «جامعه شناختی» و مفروضاتی از «فلسفهٔ حقوق» به آن اضافه می‌کنند و در نهایت نتیجه می‌گیرند که دانش‌های عملی خود انسان – اعمّ از دانش‌های حوزهٔ حکمت و فلسفهٔ عملی و دانش‌های تجربی– پشتوانهٔ ادارهٔ زندگی اجتماعی است و صحّت آنها به وحی برنمی‌گردد، نه خواستگاه آن وحی است و نه معیار صحّت آن، بلکه خواستگاه آن «ضرورت حیات طبیعی و اجتماعی انسان» است و معیار صحّت آن نیز به ضرورت‌های منطقی و تجربی برمی‌گردد.

در «فلسفهٔ حقوق» هم بنای حقّ حاکمیت طبیعی انسان بر محیط زیست را می‌گذارند، ایشان حقوق را به حقّ «خصوصی انحصاری» و «خصوصی مشاع» تقسیم می‌کنند و حق مشاع را پایگاه حقوق اجتماعی می‌دانند، یعنی حق طبیعی انسان این است که محیط زیست خود را مطابق میل و علاقهٔ خود تنظیم کند و همچنین می‌تواند این حقّ مشاع را به حکیمان عمل واگذار کنند تا از حکمت عملی آنها استفاده شود، که این نوعی وکالت است.

غرض من تبیین نظریات ایشان نبود، بلکه غرضم این است که اگر این باب گشوده شد که عقل دارای مستقلّاتی است و این مستقلّات امضاء شد و بعد مدّعی شدیم که معیار صحّت آن «درونی» است، باید بپذیریم که «سیاست مدن» نیز موضوع و حیطهٔ عملکرد «عقل عملی» است و ما در ادارهٔ زندگی اجتماعی نیاز به وحی نداریم و جای دخالت دین نیست، بلکه با عقل تجربی و منطقی خود، راه آن را به دست می‌آوریم.

ضرورتِ بحث از پایگاه «حجّیتِ» عقلِ مستقلّ از وحی در علم اصول

البتّه کسانی که در علم اصول دامنهٔ حسن و قبح عقلی را بسط می‌دهند چنین رویکردی ندارند و نمی‌خواهند ما را مستغنی از وحی قلمداد کنند، بلکه بسیاری از این محقّقین قائلند که دین باید در سرنوشت اجتماعی انسان دخالت کند و برای به دست آوردن نظرات شارع این مسیر را تعقیب می‌کنند، ولی از آنجا که در فقه موجود، گزاره‌هایی که ناظر به تنظیمات کلان اجتماعی باشد بسیار اندک است از این روی دنبال راه و چارهٔ دیگری رفته‌اند و ساز و کارهای دیگری را پیشنهاد داده‌اند و آن تعمیم باب حسن و قبح عقلی و باب ملازمه است و این گونه به دنبال استنباط احکام شرعی از طریق قاعدهٔ ملازمه هستند. برخی آنها عناوینی



مانند «عدالت» و «مصلحت» را مدّ نظر قرار می‌دهند و می‌گویند ما می‌توانیم از طریق این دو عنوان و با کمک قاعدهٔ ملازمه، به نوعی به «فقه حکومت» در عرصهٔ حیات اجتماعی دست پیدا کنیم.

اینجاست که بحث نیازمند حلّ و فصل جدّی در علم اصول است که آیا می‌شود برای اقامهٔ حجت در فقه از عقل مستقلّ استفاده کرد؟ از این منظر پرداختن به این بحث ضروری بوده و نمی‌بایست آن را یک بحث استطرادی در علم اصول تلقی کرد. اگرچه در «فقه رایج» مصادیق چندانی برای این بحث نیست ولی اگر توسعهٔ دوره‌های اخیر – بخصوص با ضرورتی که از ناحیهٔ حاکمیت متوجّه دستگاه فقاهت می‌شود – را مورد توجّه قرار دهیم، باید به طور جدّ این مباحث در علم اصول بحث شود و از لغزش‌ها و غفلت‌هایی که ممکن است از این ناحیه دامنگیر فقه شود، جلوگیری کنیم.

زوایای بحث حسن و قبح عقلی

بحث حسن و قبح می‌بایست از زوایای متفاوتی مورد دقت قرار گیرد، گاهی بحث از «هستی شناسی گزاره‌های اخلاقی» است یعنی بحث از واقعیتی است که گزاره‌های اخلاقی از آن حکایت می‌کند.

گاهی بحث «معرفت شناسانه» است یعنی بحث از این است که حسن و قبح چگونه ادراک می‌شود؟ آیا عقل عملی آن را درک می‌کند و آن قوه‌ای است در قبال عقل نظری؟ درک حسن و قبح، اکتشاف است یا اعتبار؟

و گاهی هم بحث «معناشناختی» است، یعنی از شیوه‌های بیان گزاره‌های اخلاقی بحث می‌شود که گاهی در قالب «گزاره‌های اخباری» و به شکل توصیفی بیان می‌شوند و گاهی هم به صورت «باید و نباید» و شکل انشائی دارند. در اینجا بحث می‌شود که حقیقت گزاره‌های اخلاقی کدامند؟ آیا اینها دو نوع قضیه هستند یا یک نوع قضیه و در واقع انشائات بازگشت به توصیفات می‌کنند، همان گونه که بعضی از محقّقین این نظر را دارند، یعنی «باید عادل بود» در واقع بازگشت می‌کند به یک توصیف و از رابطهٔ ضرورت بالقیاس عدالت با کمال نهایی انسان خبر می‌دهد.

در این مباحث نظریات مختلفی وجود دارد، علّامه طباطبایی 1، محقّق اصفهانی 1 و آخوند خراسانی 1 هریک نظریه‌ای مخصوص به خود دارند، شاگردان علّامه 1 یعنی شهید مطهری 1 و آیت الله مصباح و آیت الله جوادی نیز هر کدام نظریهٔ متفاوتی در این باب دارند.

تقریر نظریهٔ محقّق اصفهانی 1 در تحلیل گزاره‌های اخلاقی

در این که ما به الإزاء گزاره‌های اخلاقی چیست تحلیل‌های متفاوتی وجود دارد که در اینجا اجمالاً نظریه محقّق اصفهانی 1 – که آقایان بیشتر با آن در علم اصول آشنا هستند– را بیان می‌کنم.

ایشان – برخلاف نظریهٔ استاد خود آخوند خراسانی 1 – ملاک حسن و قبح اخلاقی را ملائمت و منافرت نمی‌دانستند. آخوند خراسانی 1 تلائم با عقل را مفاد گزاره‌های اخلاقی می‌دانند و می‌فرمایند: «العدل حسن» یعنی عقل تلائم با عدل دارد، چرا که عقل به عالم مجردات نزدیک است و در نتیجه با موجوداتی که بسط بیشتری دارند و به عالم مجردات نزدیک هستند، تلائم دارد. همچنین با موجوداتی که محدودیت در کمال دارند متنافر است و همین «تلائم و تنافر» را محکی یا مفاد گزاره‌های اخلاقی می‌دانند. به عبارت دیگر طبق دیدگاه ایشان همان طور که حس از دیدن و شنیدن و بوییدن بعضی چیزها لذت می‌برد یا متنفر می‌شود، عقل هم نسبت به افعال، میل و نفرت دارد و ریشهٔ این میل و نفرت، تجرّد عقل است و معیار ملائمت و منافرت با عقل هم کمال و نقص وجودی و بسط و قبض وجودی است.

اما محقّق اصفهانی 1 می‌فرمایند اگر چه ملائمت و منافرت داریم امّا حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت نیست، بلکه عبارت است از «استحقاق مدح و ذم» و «ینبغی ان یفعل او لایفعل». البتّه ما نسبت به دو دسته از افعال حکم به ینبغی و لا ینبغی می‌کنیم و فاعل آن را مستحق مدح و ذم می‌دانیم:

- دستهٔ اوّل: افعالی که با نفس ما ملائمت و منافرت دارند و به همین دلیل فاعل آن را مدح یا ذم می‌کنیم، این موارد هم جزء حسن و قبح عقلی نیست.
- دستهٔ دوم: افعالی که آن‌ها را نسبت با غایات می‌سنجیم و مقصود از گزاره‌های اخلاقی همین دسته است.

ما یک سری غایات مطلوب داریم که آن غایات ملائم با ما هستند و برای تحقّق آن غایات، اعتبار

اجتماعی مدح و ذم می‌کنیم و این گونه «شایستگی و ناشایستگی» و «ینبغی ان یفعل او لایفعل» را برای فاعل آن اعتبار می‌کنیم. از این رو اعتبار مدح و ذم نه از باب مبدأ فاعلی بلکه از نظر مبدأ غایی است و این اعتبار مفاد قضایای حسن و قبح است. اگر گفته می‌شود «عدل حسن است» یعنی عقلاً فاعل آن را مستحق مدم می‌دانند چون این فعل در سلسله اسباب تحقّق یک غایت مطلوب است، برای تحقّق آن مطلوب، اعتبار استحقاق مدح و ذم می‌کنند.

همچنین ایشان به این نکته توجّه دارند که حسن و قبح حتماً مبتنی بر نوعی «میل و نفرت» است و در غیر این صورت درکی از حسن و قبح پدید نمی‌آید.

بنابراین طبق این دیدگاه، مفاد گزاره‌های اخلاقی، «اعتبار عقلائی» است که پشتوانهٔ آن ادراکات عقل نظری از نسبت سنجی میان فعل و غایت و درک تلائم و تنافر اجتماعی است. اگر تلائم و تنافر حذف شود هیچ ادراک اخلاقی واقع نمی‌شود، امّا باید بعد از این تلائم و تنافر یک «اعتبار اجتماعی» اتّفاق بیفتد. از این رو گزاره‌های اخلاقی هیچ واقعیتی ورای اعتبار ندارد لذا این گزاره‌ها را جزء مشهورات می‌دانند، البتّه نه مشهورات مستند به عواطف و فعل و انفعالات نفسانی بلکه مشهوراتی که معطوف به «غایات مشترکهٔ انسانی» هستند.[2]

در مقام تطبیق نیز می‌فرمایند افعالی که متّصف به حسن و قبح می‌شوند، سه دسته هستند:

۱.حسن و قبح بعضی امور ذاتی است،[3] مانند عدل و ظلم. بعضی افعال هم هستند که به تنهایی موضوع حسن و قبح نیستند بلکه چون مصداقی از ظلم یا عدل هستند اتّصاف به حسن و قبح پیدا می‌کنند. این گونه افعال دو دسته‌اند.

۲. افعالی که اقتضای حسن و قبح دارند.

۳. دستهٔ سوم افعالی هستند که هیچ اقتضائی نداشته و تابع شرائط هستند که «لااقتضاء» نام دارند.

سپس ایشان وارد بحث ملازمه می‌شوند و می‌فرمایند که «حسن و قبح عقلی» ملازم با «وجوب و حرمت شرعی» است، چون شارع رئیس العقلاء و خالق عقل است، فلذا احکام عقلی را امضا می‌کند و ممکن نیست که این حکم را نپذیرد. در نتیجه هر جا عقلاء اعتبار حسن و قبح کنند، شارع هم اعتبار حسن و قبح می‌کند و از اینجا باب «استنباط احکام شرعی از احکام عقل عملی» گشوده می‌شود.

نقد و بررسی نظریهٔ محقّق اصفهانی 1

طبق این مبنا پایگاه حسن عدل و قبح ظلم ملائمت عدل و منافرت ظلم با نفوس انسان‌ها است. انسان مصالح اجتماعی را دوست دارد و آن چه موجب مفسدهٔ اجتماعی می‌شود را دوست ندارد. انسان با ملاحظه و محاسبات این غایات و مصالح، نسبت به ملائمات حکم به حسن، و نسبت به منافرات حکم به قبح می‌کند. بنابراین پایگاه پیدایش حسن و قبح، اعتبارات عقلائی معطوف به غایات اجتماعی است.

تبعیت مصلحت پرستش از مصالح اجتماعی در این نظریه

حال اگر سؤال شود که به چه دلیل باید خدا را پرستید؟ و نباید او را معصیت کرد؟ و فاعل پرستش خدا، شایستهٔ مدح و فاعل معصیت، شایستهٔ مذمّت است چه پاسخی باید داد؟ آیا حسن و قبح پرستش و معصیت خدا هم ریشه در اعتبارات اجتماعی دارد؟! یعنی خدا پرستی خوب است چون مصلحت اجتماعی است؟! یا برای حُسنِ پرستش یک پایگاه اخلاقی دیگر تعریف می‌کنند؟ اگر به همین حسن و قبح برمی‌گردانند، یک اشکال جدّی وجود دارد چرا که لازمهٔ آن، این است که بگوییم چون انسانها پرستش خدا را ملائم با مصالح اجتماعی می‌بینند، اعتبار حسن می‌کنند، یعنی اگر خداپرستی برای حیات اجتماعی مضرّ بود خداپرستی را قبیح می‌دانستیم! این که حُسنِ خداپرستی را به تبع مصالح اجتماعی تعریف کنیم به رویکردهای کارکردگرایانه به دین که آن را برای جامعه مفید می‌دانند، نزدیک می‌شود.[4] اگر بفرمایند دایرهٔ پرستش از دایرهٔ این حسن و قبح بیرون است،

---

۲. این نظریه بعداً دستمایهٔ کار شاگرد بزرگوارشان علّامه طباطبایی 1 قرار گرفته است و این نظریه را بسط دادند. ایشان در مقالهٔ ششم، ادراکات اعتباری را به تفصیل تبیین کرده‌اند، البتّه برای فهم آن مقاله می‌بایست «رساله الولایه» ایشان خوب فهم شود.

۳.مقصودشان ذاتی باب برهان و کلّیات خمس نیست بلکه مقصود همان چیزی است که مرحوم آخوند در اوّل کفایه در تعریف ذاتی می‌فرمایند که واسطه در عروض ندارد بلکه خودش موضوع حسن و قبح و اعتبار است. یعنی ارتباط این موضوع با غایت عمومی اجتماعی یک ارتباط روشن و واضحی است و ارتباط مستقیم دارد.

٤.مقصود این نیست که محقّق اصفهانی 1 قائل به این حرف هستند بلکه لازمهٔ نظریهٔ ایشان است.

سؤال می‌کنیم در آنجا حسن و قبح اخلاقی چگونه معنا می‌شود؟ در این صورت تحلیل ایشان از پایگاه حسن و قبح ناقص خواهد بود چرا که این مورد را جوابگو نیست.[۵]

ضرورت تحلیل میل و احساس در تبیین «حسن و قبح»

اندیشمندانی چون آخوند خراسانی 1 و محقّق اصفهانی 1 و بسیاری دیگر از محقّقین به این نکته توجّه کرده‌اند که به هیچ وجه نمی‌توان حسن و قبح اخلاقی و الزامات اخلاقی را بدون نوعی کشش و میل در انسان تفسیر کرد. این رویکرد در مقابل کسانی است که قائلند حسن و قبح، یک امر واقعی است و ما آن را درک می‌کنیم، مانند صفاتی که با عقل نظری می‌فهمیم مثل «الکل اعظم من الجزء» یا «چرخش زمین دور خورشید» و «شیرینی قند» و... یعنی «حُسن» یک صفت است برای «عدل» همچون «شیرینی» برای «قند».

در این صورت با دو اشکال مواجه می‌شویم:

یک اشکال این است که به چه علّت ما درون خود احساس الزام می‌کنیم؟ چرا من باید عادل باشم؟

دوم این که چرا احساس لطافت و انس روحی در ما پدید می‌آید؟ بر فرض که صفتی به نام «حسن» در «عدل» باشد به چه علّتی من نسبت به آن «احساس» حسن می کنم؟ بر همین اساس حضرت آیت الله مصباح که می‌فرمایند حسن و قبح اخلاقی به یک رابطهٔ واقعی برمی‌گردد و «حسن» را «ضرورت بالقیاس فعل نسبت به کمال نهایی» انسان، تعریف می‌کنند، در نهایت چون می‌بینند از دل این مطلب، حسن و قبح اخلاقی و احساس بیرون نمی‌آید، به آن ضمیمه کرده‌اند که انسان به کمال نهایی خود «میل» هم دارد و از آن طریق نسبت به مقدمات آن هم میل پیدا می‌کند.

مخدوش بودن مبنای «حسن و قبح ذاتی»، «تلائم با عقل» و «حب نفس» در پایگاه

حسن و قبح اخلاقی

حال واقعاً معیار حسن و قبح چیست؟ در اینجا بحث بر تحلیل حسن و قبح از منظر هستی شناسی متمرکز می‌شود و این که باید و نباید در واقع چیست؟ و آیا مابه‌الإزائی دارد یا صرفاً اعتباری است؟ مابه‌الإزای آن چیست؟ ذات فعل است؟ تلائم با عقل است؟ تلائم با نفس است؟

اشکالی که به مبنای آخوند خراسانی 1 می‌شود این است که اگر چیزی ملائم با عقل بود چرا باید ملتزم به آن باشیم؟ چرا باید عدل را انتخاب و اختیار کنم؟ به چه دلیل؟ مگر عقل خدای ماست که هر چه ملائم او بود به آن گردن بگذاریم؟! مگر ما عقل پرست هستیم؟!

این نقد به محقّق اصفهانی 1 هم وارد است، چرا من باید به اعتبارات عقلاء گردن بنهم؟ و با ملائمات طبع جامعه هماهنگ بشوم؟ اگر دلیل آن این است که در صورت تخلف، مجازات می‌شوم باز هم توجیه نمی‌شود، بر فرض که من بخواهم خلاف آن عمل بکنم و من را بکشند چرا کار بدی است؟! اینها توجیه اخلاقی بودن را نمی‌کند.

کسانی که به حسن و قبح ذاتی قائلند از این هم بدتر است، بر فرض «عدل ذاتاً خوب است»؛ اوّلاً از درون آن چگونه احساس بیرون می‌آید؟ ثانیاً به چه علّتی می‌بایست ملتزم به آن باشم؟[۶]

بدتر از همه این که آن را بالای سر خداوند متعال قرار بدهیم و بگوییم که خداوند متعال هم باید آن را رعایت کند! یعنی خداوند را به اقتضائات ذاتی اشیاء ملزم کنیم!

اشکال دیگر این است که اساساً این ذات الزام آور کجاست؟!

بنابراین تحلیل کلامی التزام به یک صفت مثل عدل، به این بازگشت می‌کند که باید عدل را پرستید و به لوازم واقتضائات ذات آن ملتزم بود. در حالی که ما عدل‌پرست نیستیم. انسان موحد فقط به لوازم الوهیت خداوند ملتزم می‌شود. اگر لوازم حسن و قبح ذاتی را در نظر بگیریم، به تعدد آلهه برمی‌گردد.

اگر ملاک «حُسن» را کمال نفس بدانیم، یعنی انسان چون «حبّ ذات» دارد، کمال خود را نیز دوست دارد،

۵.علاوه بر این، اشکال دیگری به ایشان شده است که این نظریه خلاف وجدان است، یعنی ما از حُسن و الزام اخلاقی بحث می‌کنیم که در افعال خود به نحو وجدانی آن را احساس می‌کنیم در حالی که شما از یک اعتبار عقلائی سخن می‌گویید. بر فرض که اعتبار عقلائی هم باشد این اعتبار عقلائی، موضوع محل بحث در اخلاق نیست.

۶.شهید مطهری 1 نیز حسن و قبح ذاتی را قابل مناقشه دانسته و آن را نزد حکما بی‌پایه تلقی می‌کند. (تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۹۸)

در نتیجه انسان میل به مصادیق کمال خود پیدا می‌کند. بنابراین آن فعلی که متناسب با کمال نفس است خوب می‌شود. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که من به چه علّت باید به دنبال کمال خود باشم؟ مگر من نفس‌پرست هستم که می‌بایست به دنبال کمال آن بروم؟!

ممکن است پاسخ دهند که حبّ نفس، ذاتی است و نمی‌توان دنبال کمال نبود، نتیجهٔ این حرف این است که پرستش نفس دائمی است و انسان الی الابد مقیّد به حبّ نفس است. در این صورت عالی‌ترین موحدها هم خودشان را می‌پرستند لکن به شرک خفی و هیچ وقت نمی‌توان از این حبّ نفس آزاد شد.

ریشهٔ این حرف در فلسفه است آن جا که می‌گویند موجود مجرد، بسیط است و در آن جا علم و عالم و معلوم و عشق و عاشق و معشوق یکی است، همانطور که خودش عالم است و معلوم، خودش عاشق است و معشوق. اگر حبّ ذات این گونه معنا شد من الی الابد اسیر خودم هستم مگر این که من به جایی برسم که خدا شوم! در این صورت حبّ نفس، حبّ الله می‌شود! در غیر این صورت هیچ گاه نمی‌توان از حبّ نفس فرار کرد.

اگر گفته شود که خود خداوند هم بندگان را به امثال بهشت دعوت کرده است، پاسخ این است که دعوت به بهشت هم دعوت به مظاهر رحمت الهی است و تعلق به مراتب رحمت، فطری است.

این نظریه – که همه انسان‌ها دنبال کمال نهایی خود هستند– همان نظریهٔ «استخدام» است لکن در یک مرتبه عالی‌تری. یعنی همه به دنبال کمال نهایی خود هستند و همه را به خاطر کمال نهایی خود می‌خواهند، لکن در این نظریه گفته شده است کمال نهایی در قرب الهی است. عنایت کنید که گذاشتن اسم «قرب الهی» روی آن مشکلی را حل نمی‌کند چون معنایش این است که چون من حبّ ذات دارم و کمال خود را می‌خواهم قرب را می‌خواهم. یعنی قرب الهی را هم به تبع کمال خودم می‌خواهم و «فی نفسه» موضوعیّت ندارد. این حرف با «**ان قَوماً عَبَدُوا الله عَزَّوَجَلَّ حُبّاً**»[7] سازگار نیست، اساساً «عبدوا الله» نیست چه برسد به این که «حبّاً» باشد! نهایت آن عبادت نفس است.

تبیین نظریهٔ مختار

تناسبات الوهیت و ولایت ائمّه : ، مبنای حسن اخلاقی

نکتهٔ اول: در فلسفهٔ اخلاق نباید حسن و قبح اخلاقی را به گونه‌ای تعریف کرد که از محور توحید خارج شود، بلکه می‌بایست مبنای حسن و قبح به توحید برگردد و الوهیت حضرت حق پایگاه حسن و الزام شود.

نکتهٔ دوم: از آنجا که طریق تحقّق همهٔ خوبی‌های اخلاقی نبی اکرم 6 و اهل بیت : هستند و طریق تحقّق همهٔ رذائل اخلاقی اولیاء طاغوت هستند[8] باید علاوه بر الوهیت، تولّی و تبری هم در پایگاه حسن و قبح اخلاقی اخذ شوند. یعنی فعلی حسن است که به سجده در برابر خداوند متعال بازگشت کند، تناسبات پرستش الهی خوب است و تناسبات استکبار بد است، در مسیر توحید نیز تناسبات تولّی به نبی اکرم 6 خوب است و تناسبات تولّی به اولیای طاغوت بد است.

بنابراین به لحاظ «هستی شناسی» آن میلی که پایگاه گزاره‌های اخلاقی است – به گونه‌ای که اگر برداشته شود هیچ حسن و قبحی معنا نمی‌شود و هیچ احساس اخلاقی پدید نمی‌آید– میل به سجده و حبّ الله است. میل به توحید نیز در نهاد و فطرت انسان‌ها وجود دارد، (فِطْرَتَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها)[9]. امتداد این حبّ نیز حبّ به طریق و صراط است، که صراط امیرالمؤمنین 7 است[10]. همهٔ لذات، بهجت‌ها و نعمت‌ها آثار صراط است، لذت انسان موحد از بهشت، لذت از ولایت امیرالمؤمنین 7 و لذت از سجده و بندگی است. بنابراین مقصد این صراط، عبودیت کامل است نه کمال من.

میل و حبّ به بندگی و عبودیّت خداوند، احساس

۷.عَنْ أَبِي عَبْدِ الله 7 قَالَ إِنَّ الْعُبَّادَ ثَلَاثَةٌ قَوْمٌ عَبَدُوا الله عَزَّ و جَلَّ خَوْفاً فَتِلْکَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا الله تَبَارَکَ وَ تَعَالَی طَلَبَ الثَّوَابِ فَتِلْکَ عِبَادَةُ الْأُجَرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا الله عَزَّ وَ جَلَّ حُبّاً لَهُ فَتِلْکَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ وَ هِیَ أَفْضَلُ الْعِبَادَة (الکافی، ج ۲، ص ۸۳)

۸.عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ 7 قَالَ: نَحْنُ أَصْلُ کُلِّ خَیْرٍ وَ مِنْ فُرُوعِنَا کُلُّ بِرٍّ.. وَ عَدُوُّنَا أَصْلُ کُلِّ شَرٍّ وَ مِنْ فُرُوعِهِمْ کُلُّ قَبِیحٍ وَ فَاحِشَةٍ (الکافی، ج ۸، ص ۲۴۳)

۹.روم ۳۰

۱۰.روایات بسیاری بر تطبیق «صراط» بر امیرالمؤمنین 7 دلالت دارد، ازجمله: عَنْ مُحَمَّد بْنِ الْفَضْلِ عَنِ الثُّمَالِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ 7 قَالَ: أَوْحَی اللهُ إِلَی نَبِیِّهِ 6 «فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» قَالَ: إِنَّکَ عَلَی وَلَایَةِ عَلِیٍّ وَ عَلِیٌّ هُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیم (الکافی، ج ۱، ص ۴۱۲)

حسن و قبح اخلاقی را ایجاد می‌کند نه میل به نفس و کمالات آن یا ملائمات عقل یا ملائمات نفس اجتماعی. اینها مبدأ پیدایش اخلاق و پرستش خداوند نمی‌شود.

البتّه انسان اختیار دارد و می‌تواند از این فطرت برگردد و نفس خود را بپرسد، (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ)[11]، (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ)[12]. انسان می‌تواند شیطان و نفس را بپرسد و إله انتخاب کند. امّا میلی که پایگاه اخلاق است میل به توحید، سجده و خشوع در برابر اوست، در قدم بعد هم حبّ به صراط است و نفرت از دشمن او. انسان می‌تواند نفس خود را مبنا قرار داده و همه چیز را برای خود بخواهد، در این صورت اگر اعتبار «عدالت» هم می‌کند به خاطر منافع خودش است. طبق نظریهٔ «استخدام» انسان‌ها به دنبال منافع خود هستند، همه می‌خواهند یکدیگر را استخدام کنند، به همین دلیل اعتبار اجتماع می‌کنند و برای این که به منافع خود برسند اعتبار عدالت می‌کنند. در این صورت عدالت یعنی آن چه منفعت من را تأمین می‌کند. بله امکان دارد که این گونه شود و همه گزاره‌های اخلاقی به نفس پرستی و جامعه پرستی برگردد. امّا احساس مشترک فطری که پایگاه احساس اخلاقی در وجدان بشر است فطرت توحیدی است و نه حبّ نفس. حبّ به کثرات و ذوات متعدده هم نیست، انسان در فطرت خودش متعلق به بت‌ها و آلهه متعدد و کثرات خلق نشده است. شهید مطهری 1 نیز نظریهٔ خود را در فلسفهٔ اخلاق بر «پرستش» بنا نهاده است.[13]

الوهیت حضرت حق، پایگاه الزامات اخلاقی

مطلب دیگری که باید بحث شود این است که الزام اخلاقی از کجا ایجاد می‌شود؟ اگر در بیرون یک امری نباشد که انسان را به سمت غایتی حرکت بدهد و در او ایجاد فشار کند، انسان هیچ‌گاه احساس الزام نمی‌کند. آن چه در خارج، انسان را به طرف عدل حرکت می‌دهد که احساس می‌کند باید عادل باشد چیست؟ آیا حسن ذاتی عدل است؟! یعنی عدل ذاتی است در عالم که اقتضائات خودش را به نفس انسان الزام می‌کند؟! یا این که جامعه، اقتضائات و الزامات خودش را به انسان الزام می‌کند؟! همانگونه که مارکسیست‌ها می‌گفتند احساسات ما تابعی از طبقهٔ اقتصادی ماست و روابط اقتصادی و تولیدی، اخلاق درست می‌کند. یا این که الوهیت حضرت حق لوازمش را به انسان الزام می‌کند؟ الزامات اخلاقی از جریان الوهیت ناشی می‌شود و حضرت حق الوهیت و ولایت خود را بر فطرت‌های انسان‌ها الزام کرده و آن‌ها را به سمت الوهیت خود سیر می‌دهد. البتّه به ما اختیار داده است که از فطرت خود عدول کنیم، (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)[14]. بنابراین این که باید عادل بود الزامات فعل الهی در ماست نه الزام نفس خودم یا الزام اجتماعی.

ائمّه معصومین ، طریق جریان الزامات ناشی از الوهیت در عالم

طریق این الزامات در عالم – که از الوهیت حضرت

۱۱.جاثیهٔ ۲۳

۱۲.یس ۶۰

۱۳.ر.ک: فلسفه اخلاق، ص ۱۱۲

۱۴.بقره ۲۵۶



حق ناشی می‌شود- نبی اکرم 6 و اهل بیت : هستند، «فَبِهِمْ مَلَأْتَ سَمَاءَكَ وَأَرْضَكَ حَتَّى ظَهَرَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ».[15] الوهیت از طریق آنها جاری می‌شود، یعنی حقیقت الزام، آن تعلقی است که در وجود مبارک نبی اکرم 6 به سجدهٔ تامّ وجود دارد و این تعلق در فطرتهای ما جاری می‌شود، الزام در وجود ما شعاعی از تعلقات حضرت 6 است که همان فطرت و عقل ماست. عقلی که خداوند دستور داد: «اقبل فاقبل وادبر فادبر»[16] سپس خداوند به او قوایی داد تا دیگران را الزام کند. بنابراین تعلق نبی اکرم 6 به الوهیت، طریق جریان عبادت در عالم است که در نفس ما جاری می‌شود و ما از این طریق ملتزم به الزامات اخلاقی هستیم. بر این اساس تمام اخلاق حمیده و الزامات اخلاقی که در خود احساس می‌کنیم، فرعِ الزام نفس نبی اکرم 6 است که حضرت 6 نسبت به خداوتد متعال دارند.

امکان اعراض از الزامات اخلاقی و تولّی به الزامات اولیای طاغوت

البتّه انسان‌ها می‌توانند از این الزامات فطری اعراض کنند، دور هم جمع شوند و جامعه پرستی کنند که در این صورت الزامات جامعه تبدیل به الزامات اخلاقی می‌شود. در حال حاضر مردم در غرب دارای احساس الزامات اخلاقی هستند که در حقیقت ضدّ اخلاقی است و معنای معروف شدن منکر همین است. یعنی الزامات اولیای طاغوت و ابلیس جای الزامات حق می‌نشیند و نفس‌ها تابع الزامات شیطانی می‌شود، (لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ)[17] به همین معناست، اگر کسی ولایت ابلیس را قبول کرد، الزامات خودش را بر انسان تحمیل می‌کند و انسان زشتی‌ها را زیبا می بیند و احساس الزام نسبت به آن‌ها می‌کند. ابلیس از خداوند جنود خواست برای مقابله با نبی اکرم 6 و در این میدان جهاد اکبر، در حال جنگ برای تسخیر نفوس است. جامعه کفار یک سری الزامات اخلاقی به ما تحمیل می‌کند و زیبا شناسی ما را تغییر می‌دهد که می‌بایست از آن زیباشناسی فرار کرد و به آن ملتزم نشد. حتی ذائقهٔ ما را در خوراک و سلائق ما را در فرم لباس تغییر می‌دهد، ما در مقابل باید کاری کنیم که نفرت اجتماعی از آن مدل‌ها پیدا شود.

ضرورت جریان «تعبّد و تولی» در عقل و منطق فهم

اگر الزامات حق، به تعلق به الوهیت برگشت طریق آن تمسّک به ولایت است. تمسّک به ولایت اهل بیت : در فلسفه و منطق هم باید جاری شود. یعنی می‌بایست منطق تبعیت و حجّیت از وحی داشته باشیم. منطق حجّیت یعنی منطق تبعیت فاهمه من از فهم نبی اکرم 6 و ائمّه معصومین : .

سؤال

آیا شما ملازمه را رد می‌کنید؟

جواب

بله ملازمه به این معنا رد می‌شود چون پایگاه آن رد شد. ملازمه آنگاه مورد قبول است که حجّیت آن در تبعیت از وحی تمام شود، آن چه عقل در تولّی می‌فهمد حجت است. امّا نمی‌توان پذیرفت آن چه عقل مستقلّ می‌فهمد شارع هم طبق آن حکم می‌کند.

اگر کسی در تولّی پیش رفت حتی بدیهیات او عوض می‌شود، علّامه طباطبایی 1 در برهان صدیقین اصل تناقض را این گونه معنا می‌کنند که اصل وجود حضرت حق به نحو ضرورت ازلی ثابت است نه این که مصادیق تناقض را بر روی کثرات ببرند و بگویند این عالم هست، و نیستی و هستی آن برابر نیست. بلکه می‌فرمایند حقیقت هستی به نحو ضرورت ازلی ثابت است و عدم پذیر نیست. اصل تناقض را با توحید تفسیر می‌کنند، با این که بدیهی‌ترین اصل است. معنای این امر این است که تکامل در ادراک از بدیهیات است. بنابراین فهم و ادراک در تولّی به دین حجت است. مقصود از تولّی صرفاً استناد نقلی نیست بلکه این تولّی می‌بایست در همه حوزه‌های علم به تناسب خودش قاعده‌مند و روشمند شود و روش ما به حجّیت برسد. بررسی کیفیّت جریان تعبّد به وحی در منطق فهم و توسعه منطق حجّیت - که همان علم اصول است- نیازمند مجالی دیگر است.

و الحمد لله رب العالمین

۱۵.دعای رجبیه (بحار الأنوار، ج ۹۵، ص ۳۹۳)
۱٦.الکافی، ج ۱، ص ۲۱
۱۷.حجر ۳۹

بازدید از کشتارگاه طیور

از آنجایی که شناخت موضوعات احکام (موضوع شناسی) در پاسخ دادن به مسائل شرعی به طور صحیح، تأثیر بسزایی دارد و عدم اطلاع کافی و دقیق از موضوعات، چه بسا موجب سوء برداشت نسبت به موضوع و در نتیجه صدور حکم نادرست نسبت به آن شود، مشاهدهٔ نحوهٔ ذبح صنعتی حیواناتی که نیاز به ذبح شرعی دارند، ضروری به نظر می‌رسد. مواجه شدن با این موضوع از نزدیک موجب می‌شود شبهات پیرامون آن آشکار شود و پس از رفع آن احکام الهی در نفس انسان مستحکم‌تر می‌شود.

در ذیح مرغ ، با دیدن نحوهٔ انجام آن سؤالاتی مطرح می‌شود مثل این که آیا ذبح با استیل اشکال دارد؟ آیا اگر مرغ به صورت واژگون آویزان و رو به قبله باشد، کافی است؟ آیا شوک الکتریکی مانعی ندارد؟ نحوهٔ گفتن "بسم الله" چگونه باید باشد؟ آیا برای چند ذبح، یک بسم الله کافی است؟ آیا به صرف اعتراف شخص به گفتن "بسم الله" و رعایت شرایط از سوی او به گفته‌اش اعتماد می‌شود؟

این سؤالات و سؤالاتی از این قبیل پس از مشاهدهٔ کیفیت ذبح پدید می‌آید و پس از آن مجتهد و پاسخگوی مسائل دینی،به دنبال پاسخ آنها به طور دقیق و شفاف بر می‌آید.

بر این اساس در تاریخ ۹۱/۲/۸، برخی اساتید و دانش آموختگان مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7 از کشتارگاهی در اطراف شهر قم بازدید نمودند تا از نزدیک از روند ذبح مرغ و چگونگی آن و رعایت یا عدم رعایت مسائل مربوط به کشتار مرغ اطلاع کسب نمایند.

پیش از بازدید، مسائل شرعی مربوط به ذبح مرغ چون شرایط ذابح، وسیلهٔ ذبح و چگونگی انجام ذبح با توجه به نظرات فقهاء مورد بررسی قرار گرفت.

در این بازدید علمی، حجة الاسلام اسماعیلی (ناظر شرعی ذبح) در رابطه با کیفیت ذبح در کشتارگاه مرغ چنین گفت:

مرغ پس از اتصال به دستگاه تحرکش کم شده، سپس وارد دستگاه شوک می‌شود و مرغ بی‌حال می‌گردد. آن گاه ذابح مسلمان شیعه، در حالی که رو به قبله ایستاده و برای ذبح هر مرغ، کلمهٔ "بسم الله" را بر زبان جاری می‌سازد و چهار رگ اصلی گردن او(نای، مری و دو شاهرگ روی گردن) را با چاقوی آهنی در یک زمان قطع می‌کند.(فری اوداج اربعه)

برای اطمینان از قطع آن چهار رگ به نظر فقهاء ذبح باید از زیر "جوزه" (استخوانی که در انتهای نای قرار دارد و نای و مری را به هم متصل می‌کند) انجام شود و به گونه‌ای این عمل صورت گیرد که سرِ مرغ جدا نشود که در صورت جدا نمودن سر، کار حرامی انجام داده است ولی مرغ "حلال" خواهد بود.

پس از انجام مراحل فوق، پر مرغ‌ها در دستگاهی زده شده و سرشان از بدن جدا می‌گردد و سه تا چهار دقیقه درنگ می‌کنند تا عمل خروج خون از بدن به خوبی انجام شود. از این پس خون باقی مانده در بدن مرغ محکوم به طهارت و حلّیت است. اکنون وقت تطهیر و شستشوی مرغ‌ها از زیر دوش آب فرا رسیده است.

مراحل نهایی، قرار گرفتن مرغ‌ها در دستگاه انجماد و بسته بندی آنها می‌باشد.

لازم به ذکر است که در تمام مرغ‌داری‌های ایران ناظر شرعی ذبح وجود دارد و از نزدیک کار آنها را رصد می‌کند و در تمامی کشورهای اسلامی عمل ذبح به همین صورت دستی (نه صرفاً با دستگاه) انجام می‌شود. بنابراین شبهه‌ای در عدم حلیت مرغ‌هایی که در بازار ایران و کشورهای اسلامی موجود است و در این کشورها ذبح شده است، وجود نخواهد داشت.

روح الله خشنود

پایگاه‌های اطلاع رسانی مقالات علمی

حتما تا کنون اتفاق افتاده است که بخواهید یک مقاله علمی بنویسید یا یک موضوع پایان نامه انتخاب کنید در این مواقع به فکر می‌افتید که آیا تحقیقی نزدیک به موضوع شما از طرف محققی صورت گرفته است و یا مرکز تحقیقاتی در این زمینه وجود دارد که بتوان با مراجعه به آن از اطلاعات ذی قیمتی بهره مند شد؟

جواب این سؤالات در مراجعه به اینترنت تا حدود مطلوبی مشخص می‌شود. پایگاه‌های اطلاع رسانی‌ای با همین هدف به وجود آمده‌اند که با جمع آوری میزان قابل توجهی از مقالات، پایان نامه‌ها، نشریات و کتب، محقق را در یافتن نوشتهٔ مورد نیاز خود یاری می‌نمایند.

از جمله مهم‌ترین و بزرگ‌ترین این پایگاه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد که در این مقاله در صدد معرفی یکی از این مجموعه پایگاه‌ها می‌باشیم:

http://www.noormags.com	بانک مجلات و نشریات تخصصی علوم انسانی(نور)
http://www.magiran.com	بانک اطلاعات نشریات کشور
http://www.semat.ir	سامانه ملی اطلاعات تحقیقاتی
http://parsidoc.ir	سامانه ملی مقالات و تحقیقات دانشگاهی
http://www.irandoc.ac.ir	پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران
http://www.ketab.ir	خانه کتاب
http://www.islamicdatabank.com	پایگاه اطلاع رسانی سراسری اسلامی(پارسا)

در این میان، پایگاه اطلاع رسانی سراسری اسلامی(پارسا) منبع مناسبی برای هدف ما به نظر می‌رسد. اگرچه گستردگی و خدماتی که پایگاه مجلات تخصصی نور ارائه می‌کند بیش از پایگاه پارسا می‌باشد ولی به علت وجود بروشورهای معرفی این مرکز، نیازی معرفی آن پایگاه وجود ندارد و علاقه مندان می‌توانند برای آشنایی با کلیه این پایگاه‌ها به سایت آنها مراجعه نمایند. مراجعه به این سایت‌ها و یا حداقل یادداشت آدرس آنها ضرری ندارد. زیرا یافتن آدرس آنها در روز قحطی منابع، به این آسانی میسر نخواهد بود.

پایگاه اطّلاع‌رسانی سراسری اسلامی (پارسا)

پایگاه اطّلاع‌رسانی سراسری اسلامی(پارسا) از موسسات وابسته به دفتر آیت الله العظمی سیستانی است که در سال ۱۳۷۸ تأسیس شد. هدف اساسی این موسسه، اطّلاع‌رسانی و ارایه خدمات در زمینه منابع و آثار اسلامی و پژوهش‌های مرتبط با جهان اسلام است.

در این مؤسسه تلاش بر آن است تا تمام آثار و تحقیقات اسلامی تحت یک نظام خاص در اختیار پژوهشگران قرار گیرد؛ نحوه کار به این ترتیب است که ابتدا در بخش «مأخذ شناسی آثار اسلامی» مشخصات کتاب‌شناختی هر اثر شامل: پدیدآورنده، نام اثر، ناشر، تعداد جلد، تعداد صفحات، عکس روی جلد، و... استخراج می‌گردد. در این مرحله کلیهٔ آثار اسلامی صرف‌نظر از قابلیت پژوهش داشتن یا نداشتن، معرّفی می‌شوند.

از آن دسته از آثار اسلامی که بر اساس ارزیابی کمیتهٔ علمی، جنبهٔ پژوهشی و تحقیقاتی داشته باشند، چکیده‌ای تهیّه می‌شود که پس از ترجمه و ویرایش به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی در اختیار پژوهشگران و محققان قرار می‌گیرد.

با توجه به تورم اطّلاعات و برای سهولت دسترسی به منبع موردنظر، این مؤسسه اقدام به طراحی و تدوین اصطلاح‌نامهٔ ویژهٔ علوم اسلامی کرده است. در این اصطلاح‌نامه بیست موضوع اصلی و هزاران شاخهٔ فرعی برای علوم اسلامی تعریف شده است که سرشاخه‌های اصلی اصطلاح‌نامهٔ مزبور شامل:

۱. اخلاق،
۲. ادبیات،
۳. ادیان و فرق،
٤. اقتصاد،
٥. پیامبر و اهل‌بیت : ،
٦. تاریخ و جغرافی،
۷. جامعه‌شناسی،
۸. حدیث،
۹. حقوق،
۱۰. روان‌شناسی و علوم‌تربیتی،
۱۱. شخصیت‌شناسی،
۱۲. عرفان و تصوف،
۱۳. علوم سیاسی،
۱٤. علوم طبیعی و ریاضی،
۱٥. فقه و اصول،
۱٦. فلسفه و منطق،
۱۷. قرآن و علوم قرآنی،
۱۸. کلام،
۱۹. مرجع
۲۰. و هنر می‌باشد.

اصطلاح‌نامه علوم و معارف اسلامی به صورت سلسله مراتبی (درختی) طراحی شده و دارای انعطاف لازم و قابلیت جرح و تعدیل در شاخه‌هاست.

در پایگاه پارسا در حال حاضر بیش از سیصد هزار رکورد اطّلاعاتی شامل کتاب، مقاله، مجموعه مقاله و پایان‌نامه در موضوعات اسلامی وجود دارد این اطّلاعات به روش جست‌وجوی کلمه‌ای و موضوعی قابل بازیابی است و شامل اطّلاعات کتاب‌شناسی، نمایه و چکیده و تصویر روی جلد برخی از آثار است.

ارتباطات موضوعی منابع این بانک، ویژگی مهم دیگری است که از طریق آن می‌توان به اطلاعات بیشتری در موضوع مورد نظر دست یافت و با توجه به اطّلاع‌رسانی فراملّی موسسه پارسا، برخی محصولات به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی ارائه می‌شود.

امکانات پایگاه

برخی امکانات این پایگاه داده بدین شرح است:

جستجو در مشخصات و چکیده

در این قسمت می‌توانید با انتخاب عنوان مورد نظر خود که شامل اصطلاح‌نامه، عنوان کتاب یا مجموعه، عنوان مقاله نشریه، محل نشر، عنوان پایان نامه، متن چکیده، عنوان مقاله مجموعه، کلیدواژه چکیده‌ها، ناشر، پدیدآورنده و یا انتخاب تمام موارد ذکر شده و وارد کردن موضوع در کادر، جستجوی خود را انجام دهید.

جستجو در متن کتب و مقالات

در این صفحه شما با وارد کردن قسمتی از عبارت متن کتاب یا مقاله مورد نظر خود در کادر جستجو، جستجوی خود را انجام می‌دهید.

کتابسرای ناشران

در این صفحه لیستی از ناشران اسلامی بر طبق تعداد کتب قرار داده شده است، که شما با انتخاب هر ناشر به اطلاعات ارزشمندی راجع به ناشر مربوطه شامل مشخصات آن و لیست تصویری تمامی کتب منتشره همراه با مشخصات کامل کتاب‌ها دسترسی پیدا خواهید کرد. همچنین شما امکان جستجوی ناشر مورد نظر خود را درغالب جستجوی الفبایی و یا به صورت وارد کردن نام ناشر دارا خواهید بود.

شهر کتاب

در این صفحه لیستی از کتاب‌ها بر اساس حروف الفبا همراه با تصاویر مربوط به آنها به نمایش گذاشته می‌شود. شما با انتخاب شماره صفحه و یا انتخاب حرف اول کتب به جستجوی کتاب مورد نظر می‌پردازید؛ با انتخاب هر عنوان کتاب به اطلاعات ارزشمندی در مورد آن دسترسی پیدا می‌کنید.»

اکنون ما به جستجوی نام اثری در میان منابع این سایت می‌پردازیم تا با امکانات و ویژگی‌های آن آشنا شویم. موضوع مورد نظر ما «نسخه‌شناسی در اسلام» است.

این موضوع را در قسمت جستجوی پیشرفته ی سایت یادداشت می‌کنیم و محل جستجو را با توجه به نیاز خود تعیین می‌کنیم(شکل ۱)

شکل ۱

در پایان نتایج مناسبی برای موضوع مورد نظر ما نشان داده می‌شود که از نظر دقت جستجو از پایگاه مجلات تخصصی نور بهتر است. در ضمن این پایگاه چکیده‌ای از مقاله یا کتاب یافته شده را در اختیار محقق قرار می‌دهد که در صورت نیاز می‌توان با توجه به اطلاعاتی که در شناسنامه منبع یافته شده وجود دارد آن منبع را تهیه کرد.

شکل ۲

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

راهنمای تدوین مقالات

۱. موضوع مقاله جدید باشد یا لااقل زاویه‌ای جدید از یک موضوع با سابقه را بررسی نماید.
۲. موضوعات صرفاً فقهی، اصولی و رجالی یا امور مربوط به آنها باشد.
۳. مقاله در جای دیگری به چاپ نرسیده باشد یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
٤. مقاله دارای سیر منطقی باشد (تبیین موضوع، واژگان کلیدی، سابقهٔ بحث، اقوال، ادلهٔ اقوال، ادلهٔ مورد نظر محقّق و نتیجه گیری واضح)
۵. مقاله باید دارای یک چکیده حداقل در ۵ سطر در اوّل مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه باشد.
٦. مقاله تایپ شده باشد و فایل آن به دفتر مجله تحویل شود.
۷. مقاله حداکثر در ۱۵صفحه A4 با قلم لوتوس ١٤(در متون عربی از فونت بدر استفاده شود) و حداقل در ۲۰ سطر تنظیم شود.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوشت و با ذکر نام منبع، شمارهٔ جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده، انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقّق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
برای درج مشخصات نشریات: نام مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا موسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهدهٔ نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شود.
٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.


شهر رمضان الذی أنزل فیه القرآن هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان

قال امیرالمومنین علی علیه السلام

اذا ارذل الله عبدا حظر علیه العلم

هر گاه خداوند بنده‌ای را خوار کند، علم را از او منع می‌کند